



UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

TESIS DOCTORAL

Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia
una concepción decolonial de la ciudadanía indígena

Autor:

Pedro Garzón López

Director:

Prof. Dr. D. José María Sauca Cano

DEPARTAMENTO/INSTITUTO

Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho

Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”

Getafe, Madrid, diciembre de 2012

TESIS DOCTORAL

Ciudadanía, multiculturalismo, y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena

Autor: Pedro Garzón López

Director: Prof. Dr. D. José María Sauca Cano

Firma del Tribunal Calificador:

Firma:

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

A Almar, Timeea y María

Agradecimientos

Esta tesis doctoral sólo ha sido posible gracias al apoyo de diferentes personas e instituciones que han intervenido oportunamente a lo largo de este proyecto. A riesgo de quedar en deuda con algunas más, debo agradecer especialmente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México, instancia que significó prácticamente la columna vertebral de esta tesis con el financiamiento otorgado en sucesivas ocasiones, y sin el cual, simplemente no habríamos llegado a su fase final.

Contribuyeron también al desarrollo de este proyecto varias instituciones que me otorgaron una beca de estudios de corta duración, como la Fundación Ford, a través del Programa Internacional de Beca para Estudiantes Indígenas, operado en México por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS). Expreso también mi reconocimiento al International Training Center of Indigenous Peoples (ITCIP) con sede en Nuuk, Groenlandia, por la oportunidad brindada para compartir retos y experiencias de luchas con los representantes de distintas organizaciones indígenas de América Latina. Sin duda, fue un espacio que me proveyó de valiosos elementos que coadyuvaron en el desarrollo de mi investigación. Así como el seminario-taller Fábrica de Ideas y al Centro de Estudios Afro-orientales de la Universidad Federal de Bahía, Brasil, por contribuir con la mirada decolonial en el tratamiento de los pueblos indígenas y negros.

Mi agradecimiento desde luego, al Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” y a la Universidad Carlos III de Madrid, por el espacio, el personal y los recursos materiales facilitados durante mi estancia de formación; así como al Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDYJ), cuya acogida ha significado un espacio de convivencia y de reflexión interdisciplinaria

Finalmente, mi reconocimiento y gratitud especial al Prof. José María Sauca Cano, quien leyó paciente y minuciosamente todas las versiones de esta tesis, y que con sus atinadas observaciones y sugerencias, no sólo guió el progreso gradual de este trabajo, sino que supuso a la vez, un inestimable proceso de aprendizaje en el campo de la investigación. Por último, es justo terminar este apartado reconociendo las aportaciones de todas las autoras y autores que contribuyeron con sus ideas a la edificación de esta tesis, seguramente quedaremos en deuda con muchos más, y en todo caso, cualquier omisión involuntaria es responsabilidad mía.

ÍNDICE

Introducción	1
--------------------	---

PRIMERA PARTE REVISIÓN DEL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO Y DE LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL

CAPÍTULO PRIMERO ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO

1.	Identidad y cultura: ¿una pareja indisociable?.....	18
2.	Sobre la indeterminación conceptual del “multiculturalismo”.....	30
2.1	El pluralismo cultural: la promoción de la diferencia <i>light</i>	36
2.2	El multiculturalismo procedimental: aproximaciones al diálogo intercultural...	41
2.3	El interculturalismo desde la perspectiva decolonial.....	53
3.	Hacia una delimitación de las entidades constitutivas del multiculturalismo....	62
4.	Sobre los derechos colectivos y la naturaleza específica de los sujetos colectivos.....	72
4.1	Algunas confusiones conceptuales sobre los derechos colectivos.....	74
4.2	Sujetos colectivos transitorios y sujetos colectivos estables.....	83

CAPÍTULO SEGUNDO GENEALOGÍA DE LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

1.	Planteamiento general.....	98
2.	Una retrospectiva genealógica de la ciudadanía en la tradición occidental.....	103
3.	Límites de la ciudadanía moderna: del consenso a la revisión crítica.....	111
3.1.	El revisionismo de la ciudadanía liberal en la tradición occidental: los derechos humanos y la emancipación cuestionada.....	114
3.2.	El debate de la ciudadanía moderna en la tradición liberal, republicana y comunitarista.....	124
3.2.1.	La versión liberal de la ciudadanía: la ponderación de los derechos.....	126
3.2.2.	La ciudadanía republicana: la primacía de la vida cívica.....	130
3.2.3.	La ciudadanía comunitarista: el lugar de la pertenencia.....	139
4.	La ciudadanía multicultural: de la política de la igual dignidad a la política de la igual identidad.....	153

4.1	La ciudadanía multicultural: la relevancia del poder, el derecho y la cultura...	156
4.1.1.	Identidad colectiva y diferencia cultural: el desafío a la homogeneidad.....	157
4.1.2.	La traslación de la identidad colectiva a la esfera pública: la paradoja de la neutralidad.....	163
4.1.3.	Derechos y sujetos colectivos como elementos constitutivos de la ciudadanía diferenciada: Young vs Kymlicka.....	172
5.	Hacia la indeterminación conceptual de la ciudadanía multicultural.....	180
5.1.	Grupos desaventajados y la lucha por los derechos: presupuestos para la ciudadanía social.....	183
5.2.	¿Ciudadanía étnica? o ¿ciudadanía multicultural?.....	191
5.3.	De la ciudadanía multinacional a la ciudadanía indígena.....	198

SEGUNDA PARTE
CIUDADANÍA INDÍGENA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA
DEL PODER, EL DERECHO Y LA CULTURA.

CAPÍTULO TERCERO
CIUDADANÍA MULTINACIONAL Y AUTODETERMINACIÓN POLÍTICA:
HACIA UNA MODULACIÓN ENTRE PUEBLOS INDÍGENAS Y MINORÍAS
NACIONALES

1.	Sobre el concepto de “autodeterminación” y sus alcances teóricos y prácticos.....	220
2.	Los sujetos del derecho a la autodeterminación: una aproximación desde las minorías nacionales y pueblos indígenas.....	230
3.	Genealogía y reconocimiento diferenciado de las minorías nacionales y pueblos indígenas en el orden internacional.....	240
3.1.	El proceso evolutivo de la emancipación política de las minorías nacionales.....	241
3.2.	Reconocimiento normativo e institucional de los pueblos indígenas y minorías nacionales en la contemporaneidad.....	246
4.	Los organismos internacionales y la política de reconocimiento de las minorías nacionales y pueblos indígenas.....	260
5.	Sobre la distinción conceptual entre minorías nacionales y pueblos indígenas: el punto de vista discursivo, normativo y doctrinal.....	275
6.	Alcances de la ciudadanía multinacional en relación a los pueblos indígenas....	287

CAPÍTULO CUARTO

PLURALISMO JURÍDICO Y DERECHO INDÍGENA: PARADIGMAS EMERGENTES PARA UNA DIFERENCIACIÓN CULTURAL DEL DERECHO

1.	Sobre las concepciones del pluralismo jurídico.....	299
2.	El modelo del pluralismo jurídico en <i>sentido estricto</i> : algunas propuestas teóricas.....	307
2.1.	El paradigma del pluralismo jurídico en la “constelación de legalidades” y como “polisistemia simultánea”.....	307
3.	El pluralismo jurídico de base monista: distintas expresiones teóricas en el derecho positivo.....	318
3.1.	Teoría de la institución, pluralidad de ordenamientos jurídicos y “fenómenos” de pluralismo.....	320
4.	Contextos de afirmación del pluralismo jurídico en el espacio-temporal: local, nacional y trasnacional.....	330
5.	Los nuevos sujetos colectivos como artífices de la alternatividad jurídica latinoamericana.....	337
5.1.	El derecho alternativo como expresión normativa del principio del pluralismo jurídico: algunas concepciones y tipologías.....	346
6.	Sobre el concepto de derecho indígena: coordenadas generales para un estudio específico.....	353
6.1.	El caso del derecho indígena chinanteco: sistema normativo, valores, instituciones, autoridades, procedimientos y sanciones.....	362
6.2.	Coexistencia conflictiva entre el derecho indígena y el derecho estatal.....	369
7.	El Estatut d’Autonomia de Catalunya: un caso de pluralismo jurídico monocultural y de base monista.....	379

CAPÍTULO QUINTO

EL GIRO EPISTEMOLÓGICO DE LA DIFERENCIA CULTURAL: PRESUPUESTOS PARA UNA CONCEPCIÓN DECOLONIAL DE LA CIUDADANÍA INDÍGENA

1.	Alcances y límites de los derechos humanos y la política del multiculturalismo. Una recapitulación a modo de introducción.....	397
2.	De la “diferencia cultural” a la “diferencia colonial”: colonialidad del poder, del saber y del ser.....	407

2.1.	Los pueblos indígenas y la colonialidad del poder.....	413
2.2.	La diferencia cultural y la “colonización epistemológica”.....	419
2.3.	Opresión estructural y colonialidad del ser.....	427
3.	Hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena.....	435
CONCLUSIONES.....		447
BIBLIOGRAFÍA.....		457

INTRODUCCIÓN

La lucha por el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas es un proceso relativamente reciente que se remonta a las últimas décadas del siglo pasado, caracterizada por demandas centradas en el territorio, recursos naturales, derecho propio, autogobierno, cultura, lengua, autodesarrollo, etc. Todo un catálogo de derechos de dimensiones colectivas que informan básicamente el núcleo normativo de la nominada *autodeterminación sustancial* de los pueblos indígenas¹.

Entre los artífices de esta “revuelta por los derechos” se suman un conjunto heterogéneo de actores colectivos, quienes articulados a nivel local, nacional o supranacional conforman el llamado *movimiento indígena*. Si bien, internamente asumen discursos, estrategias y reivindicaciones específicas, por lo general se trata de entidades cuyas demandas afectan a cuestiones de justicia social, políticas de reconocimiento a la identidad y planteamientos de autodeterminación política. Debido a la solidaridad que hermanan sus reclamos de injusticias con otros pueblos indígenas del mundo, los afianzan como un movimiento de proyección internacional.

Tras décadas de incesante lucha colectiva, los avances más significativos en materia de reconocimientos de derechos han tenido lugar en la esfera supraestatal con la instrumentalización e institucionalización de distintos ordenamientos, normativas, procedimientos, programas e instancias que han sido reconocidas *ex professo* para atender las demandas indígenas². Este proceso ha supuesto muchas veces, una obligación moral, política o jurídica hacia los Estados nacionales, teniendo que adecuar sus marcos normativos e institucionales según los estándares alcanzados a nivel internacional.

Por lo tanto, al conjunto de acciones reivindicativas enarboladas por las comunidades, pueblos y organizaciones indígenas en diferentes niveles y espacios

¹ James ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, trad., Luis Rodríguez-Piñero, Trotta y Universidad Internacional de Andalucía, 2ª ed., Madrid, 2005, p. 75 y ss.

² En este sentido se han reconocido diferentes instituciones e instrumentos normativos, tales como el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas en 1982; Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo en 1989; Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas establecido en el año 2000; Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2001; Decenios Internacionales de las Poblaciones Indígenas del Mundo desde 2004; Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, y Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007. Del mismo modo, se han adoptado diferentes planes, programas y resoluciones por organismos internacionales y regionales como en la propia Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Unión Europea, la Organización de los Estados Americanos, etc.

geopolíticos para exigir el reconocimiento y respeto a su autodeterminación sustancial, constituye -a mi modo de ver-, un proceso de afirmación de la ciudadanía indígena concebida según el propio “mundo epistémico indígena”.

Sin embargo, trasladado el proceso de especificación de la ciudadanía al análisis teórico-práctico no parece librarse de ciertas paradojas entabladas entre el discurso académico dominante y la lógica de los pueblos indígenas. Por un lado, cuando las comunidades o pueblos indígenas reivindican la ciudadanía indígena, la entienden -más allá del discurso jurídico tradicional- como una forma de vida colectiva concebida a partir de su propio marco epistémico que le otorga contenido, sentido y significado. Así, nociones como autoridad, trabajo, territorio, comunidad, poder, norma, derecho, etc., adquieren una connotación distinta que la concebida por la sociedad dominante, aun cuando al articular un discurso de reconocimiento haya que traducirse en el lenguaje jurídico dominante. Esta modulación cognitiva subyace en el discurso de las organizaciones y movimientos indígenas cuando reivindican la especificación de derechos indígenas en el contexto del reconocimiento.

Por otro lado, el tratamiento teórico del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas normalmente se ha vinculado con la ciudadanía multicultural en el contexto de la afirmación de la identidad y diferencia cultural que caracteriza el multiculturalismo. En esta dirección se coloca el discurso académico dominante -por lo general de corte occidental- al presentar la ciudadanía multicultural como un modelo capaz de alojar una heterogeneidad de entidades colectivas, tales como las minorías nacionales, minorías étnicas y todo grupo socialmente excluido o marginado que reacciona contra un sistema excluyente. En este contexto podemos situar las teorías liberales más influyentes de la ciudadanía, como la expuesta por Will Kymlicka³, Iris Marion Young⁴, entre otros autores afines a la ciudadanía diferenciada.

Entre las propuestas señaladas, la más persuasiva en términos teóricos, sin duda es planteada por Kymlicka, al hacer una equiparación entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales, minimizando cualquier diferenciación sustancial entre ellos, en virtud de que se trata de dos entidades que guardan ciertas similitudes

³ Véase Will KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

⁴ Véase Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.

en términos estructurales, institucionales, y mantienen patrones culturales parecidos; es más, comparten el mismo propósito de la autodeterminación colectiva, aún cuando las vías seguidas difieran entre sí⁵. Frente a este planteamiento, consideramos que existe “un punto ciego” en la concepción del filósofo canadiense al asimilar a los pueblos indígenas en un mismo modelo de ciudadanía multicultural. Por el contrario, pensamos que existen diferencias fundamentales entre minorías nacionales y pueblos indígenas, que no pueden ser explicadas en el contexto del multiculturalismo y de la ciudadanía multicultural, de ahí la necesidad de trascender ambas perspectivas.

A la vista de lo expuesto, el presente trabajo de investigación plantea una aproximación a la ciudadanía indígena a partir de la discusión de la ciudadanía multicultural siguiendo básicamente dos planteamientos mutuamente interrelacionados: el primero, de índole general pretende responder si en efecto, el multiculturalismo y la ciudadanía multicultural es el modelo que sustancia la demanda de autodeterminación de los pueblos indígenas. La tesis que mantenemos es que el reconocimiento jurídico-político es insuficiente para la causa de los pueblos indígenas, siendo necesario trascender la ciudadanía multicultural por una perspectiva decolonial de la ciudadanía indígena. En segundo plano, se hace una distinción conceptual entre minorías nacionales y pueblos indígenas como modelo de análisis dentro de la distinción entre “mundo epistémico” indígena y “mundo occidental”; asumiendo el supuesto de que se trata de dos categorías de sujetos colectivos cuya opresión tiene lugar en dos mundos culturales diferentes, pero que el discurso dominante sobre la ciudadanía multicultural ha terminado por invisibilizarlo, asimilándolos en un sólo modelo de ciudadanía.

La metodología que seguimos para explicar los supuestos señalados, asume un enfoque tridimensional surcado por el poder, el derecho y la cultura en cuanto categorías heurísticas que nos permitirán hacer una aproximación global de la ciudadanía en sede decolonial. Para ello, nos apoyamos de la “diferencia cultural” y de la “diferencia colonial” como herramientas analíticas que nos permitan visibilizar la opresión estructural que pesa sobre los pueblos indígenas en un contexto dominado por patrones culturales occidentales.

⁵ Nos referimos sobre todo, al proceso normativo e institucional desarrollado en el ámbito internacional de reconocimiento de derechos específicos de los pueblos indígenas, el cual no parece coincidir con el proceso seguido por las minorías nacionales.

El esquema general de la investigación está dividido en dos partes. La primera de ellas comprende dos capítulos, cuya finalidad consiste básicamente poner en cuestión la indeterminación conceptual del multiculturalismo y de la ciudadanía multicultural. La segunda parte desarrolla tres capítulos, y está centrada en analizar la especificación de la ciudadanía indígena a partir de las dimensiones del poder, el derecho y la cultura. Se dedica un capítulo a cada una de estas esferas de análisis, transversalizada por una tendencia distintiva entre pueblos indígenas y minorías nacionales como modelos ideales en la modulación entre ciudadanía multicultural y ciudadanía indígena.

La justificación de estas tres piezas (poder, derecho y cultura) tiene por objetivo evidenciar la insuficiencia del lenguaje del poder, el derecho y la cultura que subyace en el modelo de la ciudadanía multicultural en la gestión la diferencia cultural a través del reconocimiento formal de los derechos, pero sin socavar la estructura del Poder, el Derecho y la Cultura dominante. Si bien estas dimensiones no son independientes ni agotan el marco del multiculturalismo, constituyen las fuentes principales en que atraviesa el discurso jurídico-político de la ciudadanía multicultural, en cuanto que plantea la necesidad de desarrollar la esfera *política* a través de la autonomía, autogobierno o autodeterminación; promueve la apertura analítica del *Derecho* mediante la exigencia del pluralismo jurídico en el reconocimiento del derecho propio o la jurisdicción indígena; así como lleva la *Cultura* al espacio público en el contexto de identidades culturales diferenciadas. Partiendo de estas tres dimensiones relacionales, el enfoque decolonial de la ciudadanía indígena pretende traspasar las fronteras semánticas de la ciudadanía multicultural (poder, derecho y cultura) a través de una doble mirada analítica basada en la “diferencia cultural” y de la “diferencia colonial”.

Por tal razón, la primera pieza parte por examinar el lenguaje jurídico-político como la punta del *iceberg* a partir del cual profundizamos el planteamiento de la ciudadanía indígena, poniendo de relieve los alcances de la política de reconocimiento en la autodeterminación de las minorías nacionales y los pueblos indígenas. La segunda pieza introduce el elemento de la “diferencia cultural” en el análisis del Derecho, siendo la perspectiva del pluralismo jurídico una herramienta teórica fundamental que nos permitirá elucidar las diferencias normativas entre el derecho indígena y el derecho occidental. Finalmente, la tercera pieza intenta

desvelar que, tras el discurso emancipatorio del multiculturalismo existe una lógica opresiva traducida en forma de colonialidad, que pasa por alto los efectos estructurales del imperialismo cultural en el control del poder, del conocimiento, la subjetividad, etc.

De acuerdo con lo expuesto, el primer capítulo tiene como propósito específico, hacer una revisión estructural del concepto de multiculturalismo, con la finalidad de tener una radiografía general que sirva como marco de estudio en los capítulos siguientes. En este sentido, se analizan una serie léxicos que han caracterizado la genealogía y retórica del multiculturalismo como identidad, cultura, sujetos colectivos, derechos colectivos, demandas colectivas, etc.; además de fijar una serie de categorías conceptuales y modelos explicativos de la diversidad cultural, en la línea de suscribir la coordenada donde mejor se ajustaría una propuesta de ciudadanía indígena decolonial.

Para problematizar este capítulo, señalamos que el discurso del multiculturalismo encierra una serie de confusiones conceptuales e indeterminaciones semánticas en relación a las distintas entidades colectivas asociadas con la política de reconocimiento. Todo ello refuerza la idea según la cual, el multiculturalismo no es más que un *cajón de sastre* en el que caben todo tipo de subjetividades colectivas, y con el mismo se pretende dar soluciones a distintas entidades que muchas veces, precisan de remedios diferentes en función a su estructura, opresión, necesidades, demandas, derechos, etc.

El segundo capítulo se centra fundamentalmente en el estudio específico de la ciudadanía multicultural, con la finalidad de poner de relieve su indeterminación conceptual a la luz de los distintos sujetos identitarios que por su heterogeneidad, naturaleza y fines perseguidos, ponen en duda un discurso homogéneo de la ciudadanía multicultural. Por lo tanto, la premisa asumida es que no existe un modelo homogéneo de la ciudadanía multicultural, sino más bien, un punto de inflexión según se trate de grupos sociales, minorías étnicas, minorías nacionales o pueblos indígenas.

Para desarrollar este capítulo, introducimos brevemente una retrospectiva genealógica de la ciudadanía multicultural en el contexto de los distintos procesos revisionistas que ha caracterizado el debate de la ciudadanía dentro de la tradición occidental. Desde esta perspectiva, la ciudadanía multicultural comportaría un

proceso más del revisionismo de la ciudadanía occidental, modulada por la influencia de la ciudadanía liberal, republicana y comunitarista, aunque caracterizada por sus propios rasgos conceptuales en cuanto que pretende nuevas respuestas jurídico-políticas para hacer frente fenómenos emergentes relacionados con la identidad y la diferencia cultural.

A partir de la especificación de la ciudadanía multicultural, problematizamos su plausibilidad como modelo capaz de responder a demandas de distintos sujetos colectivos. A tales efectos, procedemos a confrontar el concepto de la ciudadanía multicultural con los distintos sujetos “multiculturales”, poniendo especial énfasis en la categoría “minorías nacionales” y “pueblos indígenas”, quienes simbolizan dos entidades parecidas en su semántica descriptiva, aunque diferentes en su lógica y práctica discursiva, lo cual a nuestro modo de ver, informan diferentes procesos de construcción ciudadana.

Por las consideraciones expuestas, el tercer capítulo examina concretamente la distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas, a partir de la concepción de la “ciudadanía multinacional”⁶ que enfatiza la autodeterminación política en términos de distribución democrática del poder en el seno de los Estados. Por lo anterior, el propósito de este capítulo atiende los alcances de la ciudadanía multinacional en la sustanciación de las demandas de los pueblos indígenas.

Para ello, se analiza en primer lugar, la autodeterminación -en cuanto núcleo conceptual de la ciudadanía multinacional-, sus elementos constitutivos y sus alcances en relación con las minorías nacionales y los pueblos indígenas. En segundo término, se analiza el proceso de desarrollo genealógico, normativo e institucional que han experimentado ambos colectivos en el espacio-temporal. Así también, se esboza el papel de los organismos internacionales en el proceso de reconocimiento normativo e institucional de las minorías nacionales y los pueblos indígenas, poniendo de relieve las causas, condiciones y valores que han contribuido para una especificación normativa e institucional diferenciada. Por último, con todo lo expuesto, se hace una distinción conceptual entre minorías nacionales y pueblos indígenas, teniendo en cuenta el discursivo político, los desarrollos normativos e institucionales, así como el punto de vista doctrinal. En suma, este capítulo plantea la

⁶ Al efecto, Siobhan HARTY y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, 451 editores, Madrid, 2008.

necesidad de superar el análisis jurídico-político para buscar una modulación entre pueblos indígenas y minorías nacionales en el análisis cultural.

Por lo tanto, en el cuarto capítulo analizamos el Derecho a la luz del principio del pluralismo jurídico, señalando que éste afecta de manera diferente según se trate de pueblos indígenas o minorías nacionales. Por ello, partimos de la premisa según la cual, el pluralismo jurídico es un presupuesto normativo básico para la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas; mientras que para las minorías nacionales constituye un elemento derivado, si después de todo, en su relación con la sociedad mayoritaria o en caso de estatalidad independiente, reproducen la misma estructura y presupuestos del monismo y positivismo jurídico.

El aspecto central que pretendemos introducir en la distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas es el elemento cultural que, a nuestro modo de ver, condiciona la concepción del pluralismo según se trate en un caso o en otro. En este sentido, pensamos que no existe una situación de pluralismo jurídico en *sentido estricto* entre naciones subestatales y el Estado nacional, sino más bien una suerte de *pluralismo jurídico de base monista*; o por decirlo en términos de Santos, un pluralismo jurídico monocultural⁷; puesto que no se trata de dos Derechos diferentes que coexisten en un mismo espacio-temporal, sino diferentes ordenamientos jurídicos deducidos de un mismo Derecho culturalmente compartido. En cambio, el Derecho indígena se concibe como un sistema normativo que existe paralelamente al derecho estatal, con una estructura institucional, normativa y valorativa diferente, cuya instrumentación y aplicación sigue otra lógica cultural. Para ilustrar las diferencias entre pueblos indígenas y minorías nacionales desde la teoría del pluralismo jurídico, se analizan dos casos concretos. El primero refiere al derecho indígena chinanteco, y el otro, trata sobre el Estatuto de Autonomía de Cataluña. En definitiva, este capítulo constituye un episodio transitorio de cara al estudio sobre la cultura en sede decolonial.

⁷ Según Boaventura de Sousa Santos: “Existe una pluralidad jurídica monocultural cuando los diferentes derechos y sistemas de justicia pertenecen a la misma cultura y, por el contrario, existe una pluralidad jurídica multicultural cuando la diversidad de derechos y de justicia se correlacionan con diferencias culturales importantes”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Nota introductoria y revisión de la traducción, Carlos Lema Añón, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, p. 262.

Finalmente, el quinto capítulo entramos propiamente al terreno de la diferencia cultural, contexto en el cual pretendemos significar la distinción más relevante entre minorías nacionales y pueblos indígenas al situarlos en dos mundos culturales diferentes: el indígena y el occidental. En este sentido, asumimos que la diferencia fundamental entre pueblos indígenas y minorías o mayorías nacionales se explica en función a la interrelación entre *identidad* y *opresión* que asumen y experimentan como grupo, siendo esta dualidad la base principal que condiciona la forma y contenido de sus luchas en pos de la emancipación colectiva. En tal sentido, estimamos que la perspectiva multicultural no ha sido suficiente para dar cuenta de la identidad y opresión indígena, habida cuenta que no alcanza divisar la “gramática” de la cultura dominante, cuyo núcleo reside básicamente en la colonialidad del poder, del saber y del ser⁸. Esto significa asumir que la opresión estructural que viven los pueblos indígenas está intrínsecamente relacionada con el proceso de producción del conocimiento; las relaciones multidimensionales y estructurales del poder; y en la construcción de la identidad indígena según las pautas de la cultura dominante.

⁸ Véase entre otros autores identificados con el pensamiento decolonial latinoamericano: Ramón GROSGOUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007. Walter MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010. Catherine WALSH, Walter MIGNOLO y Álvaro GARCÍA LINERA, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, ediciones del signo, Buenos Aires, 2006.

PRIMERA PARTE
REVISIÓN DEL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO
Y DE LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL

CAPÍTULO PRIMERO
ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO

En las últimas décadas del siglo pasado, se ha visto el surgimiento de nuevos grupos sociales, minorías étnicas, nacionales, pueblos indígenas, etc., quienes vienen afirmando el reconociendo legítimo de sus necesidades colectivas en función del grupo de pertenencia, sea por razones políticas, étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, de género, económicas, etc. Algunos de estos grupos apelan a necesidades urgentes o básicas como la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, etc., otros exigen respeto a la identidad y diferencia cultural como mecanismo de autodefensa frente al proceso de asimilación y homogenización monocultural de la sociedad dominante.

Una característica de estos grupos minoritarios es que sus demandas van más allá de las conocidas fórmulas del pluralismo cultural y tolerancia, que cierto sector de la tradición liberal ofrece como respuesta a la diversidad cultural, confinadas por lo general al ámbito privado¹. Por el contrario, estos grupos exigen el reconocimiento de derechos específicos en el ámbito público; una distribución más justa del poder; respeto a formas de autogobierno propio; etc. Es así que a partir del contexto de afirmación de la identidad y diferencia cultural, es posible fijar una conjugación entre ciudadanía e identidad cultural, protagonizados por minorías y grupos oprimidos quienes apuestan por una suerte de “ciudadanía diferenciada” ante la insuficiencia de la ciudadanía tradicional.

En este sentido, el multiculturalismo se presentaría como el modelo más acabado para la gestión de la diversidad cultural a través de la política de reconocimiento, destinada a acomodar las diferencias identitarias de grupos marginados, oprimidos y excluidos en el espacio público. Por eso, entre los candidatos para la gestión multicultural se encuentran una amplia gama de entidades

¹ Giovanni Sartori, conocido crítico del multiculturalismo, señala que el pluralismo como la tolerancia son conceptos intrínsecamente conectados, siendo así que el pluralismo presupone tolerancia. “La diferencia está en que la tolerancia respeta valores ajenos, mientras que el pluralismo afirma un valor propio. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política”. Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid, 2001, p. 19; Por el contrario, Javier de Lucas hace ver que la respuesta de la tradición liberal frente a los desafíos que imponen los fenómenos del multiculturalismo consisten en considerarlos como “conflictos propios del pluralismo frente a los que (*se disponen*) de recetas adecuadas; las libertades individuales y el principio de la tolerancia”. Javier DE LUCAS, “La sociedad multicultural. Problemas jurídicos y políticos”, en María José Añón, Roberto Bergalli, Manuel Calvo y Pompeu Casanovas (Coord.), *Sociedad y Derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1998, p. 34.

colectivas: minorías nacionales, minorías étnicas, pueblos indígenas; así como los llamados “nuevos movimientos sociales” representada por los grupos socialmente excluidos o marginados que reaccionan contra un sistema excluyente: mujeres, discapacitados, homosexuales, lesbianas o los verdes. En definitiva, una impronta del multiculturalismo consiste en la heterogeneidad de entidades que apelan a demandas concretas, y a partir de éstas, reclaman la satisfacción de necesidades específicas.

Por tanto, esta aparente elasticidad del multiculturalismo lo convierte al mismo tiempo en su talón de Aquiles, ya que hace pensar que tiene todas las recetas para dar respuesta a cualquier problema planteado por las minorías, grupos o movimientos sociales, cayendo en el error de asimilar la naturaleza de las distintas entidades colectivas bajo las pautas del reconocimiento a la identidad y diferencia. Así, podemos ver que en nombre del multiculturalismo suelen argumentarse demandas de las minorías étnicas, nacionales o los pueblos indígenas, así como el reconocimiento de derechos específicos de los grupos excluidos de la distribución socioeconómica. Quizás por eso, algunos críticos han llegado a decir que el multiculturalismo “está convirtiéndose en una panacea, es decir, en uno de aquellos conceptos donde cabe todo y nada, en una palabra mágica que con sólo nombrarla supuestamente se puede dar respuesta a los grandes problemas de los estados posnacionales”². Aunque habría que advertir que las críticas más ácidas no vienen de autoras o autores comprometidos con alguna minoría o grupo específico, sino de sectores conservadores del *statu quo* que ven la gestión de la identidad y el reconocimiento como un peligro a la unidad estatal en la medida que propicia la fragmentación social y la admisión de prácticas que van contra los principios liberales³.

² Álvaro BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, Santiago de Chile, 2004, p. 189.

³ Como hemos señalado, uno de los autores más críticos al programa multicultural y por tanto, a la ciudadanía diferenciada es Giovanni Sartori, para quién el multiculturalismo sólo propugna una sociedad cerrada y fragmentada, contrario a la propuesta del pluralismo cultural que apuesta por una sociedad abierta y tolerante; así “El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas”. SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 127. Del mismo modo, Brian Barry, sale en defensa del “proyecto ilustrado” para señalar que el multiculturalismo lleva la consigna política de “divide y gobierna”; además, pone en riesgo la “política distributiva” y los derechos liberales -libertad e igualdad- al postular una “política de la diferencia”. Por ello, considera que para apaciguar el desafío del

Por lo tanto, frente a las críticas y temores que provoca el multiculturalismo, conviene empezar por delimitar su núcleo conceptual, distinguir sus elementos constitutivos, y concretar los sujetos que lo constituyen. Por tal razón, el objetivo del presente capítulo consiste en desarrollar un análisis estructural del concepto de multiculturalismo con el fin de despejar algunas confusiones e indeterminaciones semánticas relacionadas con una familia de conceptos y categorías que caracteriza el estudio del multiculturalismo, tales como identidad, cultura, derechos colectivos, sujetos colectivos, demandas colectivas, etc. Con todo ello, pretendemos tener una radiografía general del léxico del multiculturalismo que sirvan como coordenadas de referencia en los capítulos siguientes.

En atención a lo anterior, este capítulo parte del análisis de la identidad y la cultura, términos esenciales a partir del cual se construye el discurso del multiculturalismo, y cuyos parámetros nos permitirán una mejor comprensión tanto del núcleo conceptual del multiculturalismo como del proceso de configuración de la identidad personal, social y cultural. En segundo lugar, habiendo señalado las imprecisiones semánticas que acarrea la noción del multiculturalismo, -cuestión que lo hace más proclive a cuestionamientos tanto por adeptos como detractores-, haremos un esbozo comparativo con otras perspectivas o modelos que lo mismo, pretenden criticar o dar salida al tema de la diversidad cultural. En tercer lugar, se

multiculturalismo debe complementarse “los derechos universales civiles y políticos” con los derechos universales sociales y económicos de los ciudadanos; así como implementar medidas temporales de “acción afirmativa “para grupos con carencias sistemáticas, “siempre y cuando la “carencia” se defina en términos universales”. En definitiva, el núcleo de su defensa universalista descansa básicamente en la interpretación que hace de la teoría de la justicia de John Rawls, como afirma expresamente: “Si se considera que Rawls es la personificación del estado contemporáneo del “proyecto de la Ilustración”, este libro constituye una defensa de dicho estado”. Véase Brian BARRY, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Polity, Oxford, 2001, pp. 3-17. En el mismo sentido, Garzón Valdés hace una defensa del universalismo moral acompañada de una dosis de tolerancia “sensata” para aquellas culturas cuyos valores se opongan a los valores liberales. Éstos valores se concretan en su ya conocido “coto vedado”. Para este autor, el “coto vedado” son los valores compartidos “universalmente” y están sintetizados en las constituciones democráticas y en los derechos humanos. Por tanto, cualquier cultura debe someterse a estos valores o demostrar razonablemente la plausibilidad de sus prácticas y tradiciones. Véase sobre todo, “La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural”, Ernesto GARZÓN VALDES, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 93-135. Para una recensión sobre las dimensiones morales de la diversidad cultural desarrollada por Garzón Valdés, véase José María SAUCA CANO, “Comentario a “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural” de Ernesto Garzón Valdés”, *Doxa*, N° 30, 2007, pp. 185-191.

hace una revisión general de las distintas entidades colectivas, normalmente asociadas al marco teórico del multiculturalismo. En esta línea, se realiza un tratamiento diferenciado de las entidades constitutivas más relevantes del multiculturalismo, identificando la naturaleza de los derechos y demandas pretendidas, así como los fines colectivos perseguidos en aras a la justicia sociocultural. Sin más preámbulo procedemos a revisar cada uno de estos epígrafes.

1. Identidad y cultura: ¿una pareja indisociable?

Sin duda, una de las claves que concita la emergencia de los llamados “movimientos identitarios” es la relevancia que comporta la identidad colectiva y la diferencia cultural como sustrato de los actores del multiculturalismo. Es más, podemos decir que la idea misma de identidad constituye el elemento nuclear de cohesión colectiva a partir del cual los grupos sociales y culturales reivindican una serie de demandas de naturaleza colectiva. Por lo tanto, para desbrozar el camino hacia la comprensión del concepto del multiculturalismo, es preciso aclarar en primer lugar ¿qué es identidad? y ¿qué es cultura? y, sobre todo, ¿cómo se articulan ambas nociones en el contexto de la identidad cultural? En consecuencia, abordaremos estas cuestiones sin ánimo de exhaustividad, sino en la medida que nos permita dilucidar los fines delimitativos del presente apartado.

En principio, la identidad es un término que, -al igual que cultura- dista de ser un término preciso y unívoco, pues sus implicaciones remiten a diferentes planos y dimensiones de la vida del ser humano -personal, social, religioso, político, cultural, étnico, nacional, etc.-, lo cual hace que sea un término especialmente polémico y polisémico; además de ser una voz susceptible de ser abordado en distintos campos del conocimiento, como el sociológico, moral, jurídico, político, cultural, etc. Ahora bien, trasladado el tema de la identidad al terreno del multiculturalismo, su discusión gira básicamente en torno a dos dimensiones del ser humano: la individual y colectiva, aun cuando algunos autores consideran la *identidad humana* como una tercera dimensión⁴. Por lo tanto, en lo sucesivo nos ocuparemos únicamente de la

⁴ Es la postura de Parekh, quién señala que la identidad del ser humano se concreta en tres dimensiones diferentes pero interrelacionadas entre sí: la personal, la social y la humana. Así, la identidad personal se constituye en tanto somos personas únicas, con una autoconciencia distinta, diferentes datos biográficos, una vida propia y un sentido de la

identidad individual y colectiva en cuanto su configuración resulta fundamental en el contexto socio-cultural.

Una primaria aproximación del término identidad significa, -siguiendo a Villoro- identificar lo que “singulariza” un objeto con respecto a otro. De modo que, “la “identidad” de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto”⁵. Así, la identidad de un objeto o “artefacto” como llama Olivé, “dependen de los marcos conceptuales que incluyen las creencias, los valores, las normas, los fines y las intenciones de las personas que realizan las identificaciones”⁶. En consecuencia, dar cuenta de la identidad de un objeto es interpretarlo por medio de significados construidos en determinados contextos sociales. Así, el intérprete, que es el agente identificador que asigna los significados interiorizados por la influencia del entorno, lo hace desde diferentes perspectivas, normas, valores, criterios, etc. Todo esto reconduce a decir que, la identidad no sólo es un término socialmente construido, sino que puede tener múltiples dimensiones y puntos de vista, dependiendo el lugar donde se posicione el interprete; además, está sujeto a un proceso dinámico en el tiempo y en el espacio, en tanto cambian también los criterios de identificación, dado que los contextos sociales no son estáticos⁷.

individualidad o la subjetividad diferente; la *identidad social* se da a partir de que estamos socialmente integrados como miembros de algún grupo étnico, religioso, profesionales, culturales, nacionales, etc. Por último, la *identidad humana* consiste en una serie de características intrínsecamente compartidas en tanto pertenecemos a una naturaleza humana común. Esto significa que compartimos una estructura física y mental común; tenemos ciertas capacidades, deseos, disposiciones, experiencias permanentes y universales, adquiridos por herencia común de la especie humana, lo cual nos hace distintos de la especie animal. Al efecto, véase Bhikhu PAREKH, *A new politics of identity. Political principles for an interdependent world*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, pp. 8-30.

⁵ Luis VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F. 1998, p. 63.

⁶ León OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 191.

⁷ Al efecto, sirve de ejemplo la historia del barco de Teseo que pone Olivé para ilustrar el carácter contextual, dinámico y polisémico de la identidad. Según esto, “el barco de Teseo es un barco construido dentro de cierta comunidad, la cual decide que servirá de barco sagrado que viajará anualmente del Pireo a Delos. Para esa comunidad, la identidad del barco depende de la creencia compartida de que el barco de Teseo es el que cumple los fines específicos y los papeles que convencionalmente se le asignaron cuando fue construido. El barco continuará siendo *el barco de Teseo* mientras cumpla con los fines para los cuales fue construido, sin importar cuántos cambios sufra y, especialmente, cuánto material se le añada o sustraiga al original”. No obstante, los juicios de identidad pueden hacerse desde diferentes puntos de vistas o esquemas contextuales como describe Olivé: “supongamos que conforme el desgaste del barco exija que se le cambien ciertas piezas para seguir

De la misma manera, trasladado el tema de la identidad de los objetos al ámbito de las personas, “la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás”⁸. En este sentido, vemos que los criterios de construcción social se reproducen en la persona al igual que en las cosas; sobre todo, si tomamos en cuenta que los rasgos que caracterizan a una persona en tanto agente social, consiste en poseer una serie de patrones sociales, tales como tener hábitos, deseos, necesidades, valores, normas, creencias, aspiraciones, expectativas, proyectos, etc., los cuales no derivan de la nada, sino que se configuran a partir de ciertos marcos referenciales, cognitivos y contextuales.

Por esta razón, se considera que la categoría de persona es un sujeto socialmente construido⁹, cuya identidad se distingue en relación con otra persona, actualizándose así, la idea de alteridad como presupuesto de la identidad. En otras palabras, la identidad de una persona se constituye a partir de determinadas características específicas según las cuales se *reconoce* a una persona con respecto a otra, cuya formalización conlleva al menos dos procesos mutuamente complementarios; por un lado, la auto-identificación de la persona según determinadas pautas interiorizadas del entorno sociocultural; y por el otro, dicha autoafirmación precisa del reconocimiento de los “otros” tal como se define para que exista plenamente. En definitiva, identidad es un concepto relacional que se define, según Gilberto Giménez: “*como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que*

funcionando, alguien comienza una reconstrucción colocando exactamente en el mismo orden las piezas del viejo barco conforme son descartadas, y guardando las relaciones que tenían en el barco original. A la larga, todas las piezas del barco original habrían sido sustituidas, y se habrá reconstruido completamente un barco con las piezas originales. Entonces puede surgir una controversia en cuanto a cuál es *realmente* el barco de Teseo. ¿Es el barco reconstruido con todas las piezas originales, que han sido colocadas en el mismo orden y guardando las mismas relaciones y proporciones; o es el barco al cual se le han sustituido por completo todas las piezas y que continúa haciendo la travesía?” OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 188 y 189.

⁸ Gilberto GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA/ITESO, México, D.F., 2007, p. 60.

⁹ En este sentido señala Olivé: “Decir que las personas son entidades *sociales* significa que sus creencias, necesidades, fines y deseos, así como las evaluaciones que realizan, se conforman por medio de sus interacciones con otras personas, y que las comunidades y tradiciones a las que pertenecen las moldean. También significa que las personas no pueden entenderse fuera de los contextos comunicativos en los que sus creencias y evaluaciones toman forma, se expresan, se mantienen, se critican y, en algunos casos, se modifican” OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 192.

los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”¹⁰.

Atendiendo lo anterior, se entiende que una de las notas distintivas de la *política del reconocimiento* es justamente poner de relieve el nexo que existe entre identidad y reconocimiento; entre la “auto-afirmación” y la “hetero-afirmación”. Charles Taylor, en su célebre ensayo sobre el “multiculturalismo y la política de reconocimiento” hace ver la importancia del reconocimiento debido como “una necesidad humana vital”; esto es, que sea fiel reflejo de lo que una persona se concibe así misma, y de sus características definitorias fundamentales, -lo que más adelante llamará autenticidad-. Aunque advierte, la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento de alguien, impuesto por “otros” desde un punto de vista despectivo y denigrante, puede causar fuertes daños y ser un medio efectivo de control y dominación, en la medida que esa imagen inferior sea internalizada, a tal grado que la “propia autodespreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión”¹¹. Por tal motivo, este autor considera que no puede entenderse la identidad sin someterlo al ideal moral de *autenticidad*, el cual consiste en alcanzar la autorrealización y autoplenuitud mediante el contacto interior en el más profundo de la esfera del “yo”, sin pretender imitar a otros, o moldear nuestra vida de

¹⁰ GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., p. 61.

¹¹ La interiorización de una imagen inferior y despectiva de sí misma, remite entre sus causas principales a procesos de opresión o dominación inducidos por sociedades patriarcales, en el caso de las mujeres; o provocados por la colonización, en el caso de los pueblos negros y pueblos indígenas. En este sentido, señala Taylor que “algunas feministas han sostenido que las mujeres en las sociedades patriarcales fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades”. Del mismo modo, existe una relación análoga con respecto a los negros. “La sociedad blanca les proyectó durante generaciones una imagen deprimente de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de adoptar. Según esta idea, su propia autodespreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión”. El mismo método se aplicó también para los pueblos indígenas. “Se sostiene que a partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, “incivilizados” y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados”. Charles TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Sevilla, 2003, p. 44. También la tesis de Honneth sigue los mismos derroteros del daño moral que puede infligir la falta de reconocimiento por los “otros significativos”, en la autoestima, autorespeto y autoconfianza de las personas y colectivos. Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad., Manuel Ballester, Crítica, Barcelona, 1997.

conformidad con las exigencias externas, pues ello no sería ser fiel con nuestra propia originalidad. Dejemos al propio autor explique el modelo intersubjetivo de identidad a través de la autenticidad: “En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que se ve en peligro de perderse, debido en parte a las presiones a favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna”¹². En definitiva, la autenticidad, en tanto “ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo”¹³.

No obstante, este proceso de descubrir mi propio y original modo de ser no debe confundirse con individuos “atomistas” que se conciben así mismo de manera monológica, pues según el autor, un rasgo decisivo de la vida humana es que la identidad se crea y se constituye de manera *dialógica*. Y este carácter dialógico sólo se da en relación con “otros significantes”, de modo que, “el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento”¹⁴.

Cabe destacar que este ideal moral de autenticidad individual, según Taylor, aplica del mismo modo a las entidades colectivas. Por eso, una de las críticas a la tesis del *reconocimiento* de Taylor apunta a la ambigüedad con que se desliza de lo individual a lo colectivo. Como señala Seyla Benhabib, “las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural”¹⁵. Esta tesis, incluso puede ser contradictoria entre reivindicaciones colectivas e individuales. Por ejemplo, las metas de los movimientos nacionalistas a menudo contradicen con la de los movimientos de mujeres. Por eso “El error teórico proviene de la homología entre reivindicaciones

¹² TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 50.

¹³ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 51. Una de las críticas que esboza Seyla Benhabib a la tesis del reconocimiento de Taylor en la medida que este se desliza entre lo individual y colectivo.

¹⁴ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 55

¹⁵ Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad., Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 99.

individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término reconocimiento”¹⁶.

Como se advierte, la autora se hace eco de preocupaciones compartidas por sectores liberales que ven la amenaza cultural sobre la autonomía personal, que muchas veces comporta la perpetuación de jerarquías opresoras masculinas en detrimento de los derechos humanos¹⁷. No obstante, según Taylor, “una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales¹⁸”. En la política de reconocimiento, Taylor asume una doble perspectiva liberal según Walzer; por un lado, apela a políticas de protección de los derechos humanos en el marco de un Estado neutral (Liberalismo 1) y, por el otro, un liberalismo más democrático que fomenta políticas sensibles a valores culturales en un contexto de respeto a los derechos humanos (Liberalismo 2)¹⁹. Ambas son perspectivas opcionales y se adaptan a las circunstancias²⁰.

¹⁶ BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit., p. 101.

¹⁷ Al respecto véase Susan Moller OKIN, “Is multiculturalism bad for women?” en Cohen, J., Matthew H., Nussbaum, M., *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press, Princeton, 1999. Jean L. COHEN, “Jurisdicción multicultural en el Estado liberal: Una visión crítica”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 1, septiembre 2011- febrero 2012, pp. 35-58. <http://eunomia.tirant.com/?p=220>. Fecha de consulta: 12/05/2012.

¹⁸ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 89.

¹⁹ “El primer tipo de liberalismo (Liberalismo 1) está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo (Liberalismo 2) permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, esté protegidos”. Ambas son perspectivas opcionales y se adaptan a las circunstancias políticas. Comentario de Michael WALZER: *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento*, op. cit., pp. 159 y 160.

²⁰ Al efecto señala Amy Gutmann: “Quizá sea mejor interpretar ambos universalismos no como concepciones distintas y políticamente completas del liberalismo, sino dos vertientes de la concepción única de la democracia liberal que recomienda -y en realidad en ocasiones exige- la neutralidad del Estado en ciertas esferas como la religión, pero no en otras, como la educación, en que las instituciones democráticamente responsables son libres de reflejar los valores de una o más comunidades culturales en la medida en que

Por lo tanto, en una situación de incompatibilidad de identidades y metas personales con las colectivas, se prevén salidas que permiten resguardar intereses y finalidades distintas. No obstante, puede darse el caso que la identificación del *sí mismo*²¹ se identifique con la de otras personas, en la medida que existe un sentido de identidad compartido con un determinado grupo o colectivo, dada la presencia de elementos comunes, tales como la historia, lengua, valores, normas etc. En este caso se trataría, según Villoro, de un “*sí mismo*” colectivo, que no es una entidad metafísica sino una realidad social, la cual “no consiste, por ende en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas”²².

En tal sentido, admitir la realidad de los grupos no comporta su cosificación, sino como señala Young, “los grupos sociales son reales no como sustancia sino como formas de relaciones sociales”²³. Por esta razón, la identidad de un grupo constituye parcialmente la identidad de los individuos que lo integran en tanto que “el particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están

respeten los derechos básicos de todos los ciudadanos”. Amy GUTMANN, “Introducción”, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento*, op. cit., pp. 25 y 26.

²¹ Sin duda, la noción de “sí mismo” remite mejor su explicación en el terreno de la psicología. Por esta razón, -siguiendo a Erikson-, Villoro señala que el “sí mismo” no es el yo pensante, sino la representación que el yo tiene de su propia persona. Supone la síntesis de múltiples imágenes de sí en una unidad. “lo que piensa el “yo” cuando ve o contempla el cuerpo, la personalidad o los roles a los que está atado de por vida (...), eso es lo que constituye los diversos “sí mismos” que entran en la composición de nuestro “sí mismo”. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 64.

²² VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 66.

²³ Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000, p. 79-80. Del mismo modo, Gilberto Giménez, acepta que existen semejanzas entre identidades individuales y colectivas, y, que éstas resultan de procesos sociales; no obstante, precisa tres cuestiones a fin de no reificar o naturalizar las identidades colectivas. Así, “podemos hablar de “identidades colectivas” sólo por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes; en primer lugar, porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de “carácter”, de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su “personalización” abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual. En segundo lugar porque, contrariamente a la concreción corporal de las identidades individuales, las colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la cual hay que evitar reificarlas, naturalizarlas o sustancializarlas indebidamente. Y finalmente, porque las identidades colectivas no constituyen un *dato*, un componente “natural” del mundo social, sino un “acontecimiento” contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social”. GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., p. 67.

constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal”²⁴. Así tenemos por ejemplo, que muchas mujeres se hicieron lesbianas después de haberse identificado como heterosexuales o cualquiera que viva un tiempo suficientemente largo se transforma en anciana. De igual forma -siguiendo a Young-, de la “proyectabilidad de la afinidad de grupo no se sigue que una no pueda definir el significado que la identidad grupal tiene para una; quienes se identifican con un grupo pueden redefinir el significado y las normas de la identidad grupal”²⁵.

Lo anterior sencillamente destaca que las identidades no son esencias inmutables, y están sujetas a la redefinición y cambio; no obstante, como advierte Giménez, las identidades -al igual que las culturas- tienen sus “zonas de mayor estabilidad” y “zonas de movilidad y rápido cambio”. De ahí que no se puede concluir que las identidades puedan cambiarse fácilmente a la libre voluntad, esto debido a tres cuestiones: a) por la relativa estabilidad y la naturaleza adscriptiva de las “identidades primarias”(v.g. el género, el parentesco y la etnicidad); 2) por el requisito del “reconocimiento exterior”, lo cual significa que nuestra identidad depende en buena parte de los otros, y no sólo de nosotros mismos; 3) por el papel del poder en la definición de las identidades; es decir, la capacidad de atribuir y adjudicarse identidades es también una cuestión de poder²⁶.

De acuerdo con lo expuesto, se observa que la identidad es un término intrínsecamente relacionado con la idea de cultura, en virtud de que ésta provee un marco de elección, de sentido y significado. Como señala Olivé: “Una cultura constituye a las personas de manera tal que su identidad depende de ella. Asimismo, la identidad colectiva de la cultura depende de que siga constituyendo individuos del mismo tipo, es decir, personas que compartan las mismas creencias, normas y tradiciones, y los mismos valores, que respeten las mismas instituciones y que acepten el proyecto común”²⁷. Bajo esta acepción, la cultura puede entenderse -siguiendo a Gilberto Giménez-, “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o

²⁴ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 80.

²⁵ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 82.

²⁶ GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., pp. 88-89.

²⁷ OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 187.

de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”²⁸.

Como se aprecia en la definición anterior, se concibe la cultura como “representación simbólica y pautas de significados”, concepción que remite sus primeras formulaciones al antropólogo Clifford Geertz, quién afirmara en su día: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”²⁹. En un sentido parecido, Parekh considera la cultura “un sistema de sentido y significado creado históricamente o, lo que viene a ser lo mismo, un sistema de creencias y prácticas en torno a las cuales un grupo de seres humanos comprende, regula y estructura sus vidas individual y colectivamente”³⁰. En definitiva, una concepción semiótica de cultura parece llevar a un punto de encuentro a sendos autores de distinta línea.

Ahora bien, una concepción sustantivada y omnicomprendensiva de cultura como la expuesta, resulta útil y aplicable al conjunto de los seres humanos en lo individual y colectivo. No obstante, dado que nuestro cometido es delimitar unos determinados sujetos colectivos, es preciso especificar un concepto de cultura que sea factible a los fines perseguidos. Por esta razón, sin llegar a adjetivar o trivializar un concepto de cultura, como decir, cultura de los negocios, cultura de la violencia, cultura política, etc., pretendemos llevar tales “símbolos, sentidos y significados culturales” a un concepto más restringido y operativo de cultura.

A tales efectos, viene a colación el concepto de cultura que plantea León Olivé, al referirse a “una comunidad con una tradición cultivada tras generaciones y que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas (educativas, religiosas, tecnológicas, etc.): mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común”³¹. Sin duda, este concepto resulta útil a los fines propuestos, con la salvedad de que el autor omite considerar el territorio como elemento de la definición de cultura. Para el filósofo mexicano, existen muchas

²⁸ GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., p. 49.

²⁹ Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, trad., Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 20.

³⁰ Bhikhu PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, trad. de Sandra Chaparro, Istmo, Madrid, 2000, p. 218.

³¹ OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., 42.

etnias que han sido despojadas de sus territorios o carecen de derechos sobre ellos; de modo que incluir el elemento territorial en la definición de cultura implica dejar fuera a éstas, y a otros grupos diseminados en otros territorios, como los inmigrantes³².

Para otros autores, la idea de territorio es fundamental en la constitución de la identidad cultural de las etnias, naciones o pueblos, sea en un sentido objetivo o simbólico. Así, de acuerdo con Gilberto Giménez, “se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia”³³. En la misma línea se ubica Boaventura de Sousa Santos al relacionar al carácter simbólico del territorio con la idea de cultura³⁴. Pero quizás la relevancia del territorio como elemento de la cultura está más presente en la concepción de “cultura societal” que plantea Will Kymlicka, quién la entiende como “una cultura concentrada en un territorio, centrada en torno a una lengua compartida y utilizada por una amplia gama de instituciones societales, tanto en la vida pública como en la privada (colegios, medios de comunicación, derecho, economía, gobierno, etc.)”. -Y señala- “La llamo cultura *societal* para subrayar que implica una lengua y unas instituciones sociales comunes, más que creencias religiosas comunes, hábitos de familia o estilos de vida

³² OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 43 y 44.

³³ GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., p. 126. Según este autor, existen tres formas de relación entre cultura y territorio con su respectivo lado objetivo y subjetivo, así: a) el territorio constituye por sí mismo, un “*espacio de inscripción*” de la cultura, y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación; b) El territorio como área de distribución de instituciones y prácticas culturales. Se trata de rasgos culturales objetivados (pautas de comportamiento, fiestas, vestimentas, lengua, danzas, etc.); y c) el territorio como *objeto de representación y apego afectivo*, y sobre todo como *símbolo de pertenencia socio-territorial*. En este caso, los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Ello supone una concepción “interna” o “subjetiva” del territorio, lo cual es capital para entender “que la “desterritorialización” física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos o subjetivos”.

³⁴ Al respecto, Boaventura de Sousa Santos, hace una distinción entre reivindicaciones de los pueblos indígenas y la de las minorías étnicas, al señalar que “entre todos los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el supremo es el derecho a la tierra, a sus territorios ancestrales y a sus recursos...” “Por otra parte, las reivindicaciones de las minorías étnicas puede o no incluir derechos territoriales, pero siempre incluyen el derecho a la identidad cultural, con un territorio simbólicamente autónomo dentro de los mapas mentales más amplios de los estados culturalmente extranjeros en los que se encuentran viviendo por períodos largo o cortos”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, trad. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, Bogotá, 1998, p.161.

personales”³⁵. Esta concepción de cultura adquiere un sentido práctico y comporta una herramienta heurística imprescindible, si después de todo, lo que pretendemos es distinguir aquellas entidades colectivas más o menos estables en el tiempo, frente a otras identidades más susceptibles a la movilidad y cambio.

En efecto, en la concepción de identidad y cultura presiden marcadores culturales que poseen un carácter *permanente* y *transitorio* en el tiempo, en tanto mantienen núcleos duros más estables y periferias más sensibles a la transformación. La idea de “significados culturales permanentes o estables” no implica desde luego, que éstos sean homogéneos y estáticos, sino en cuanto que resultan compatibles con rasgos culturales duraderos en el tiempo como el territorio, la lengua, las instituciones jurídicas-políticas, etc., por diferenciarlo con aquellos patrones identitarios contingentes o transitorios predicable a la mayoría de los llamados “movimientos sociales”. Dicho de otra manera, las identidades que se constituyen en función de una “cultura societal”, -minorías étnicas, nacionales, pueblos indígenas, etc.- pueden ser más estables respecto a aquellas identidades configuradas por razones de edad, sexo, preferencia sexual, económicos, ecológicos, etc. Esto nos recuerda al ejemplo de Young cuando señala que “muchas mujeres se hicieron lesbianas después de haberse identificado como heterosexuales. Cualquiera que viva un tiempo suficientemente largo se transforma en anciana”³⁶. Por lo tanto, estos marcadores muestran cómo algunas identidades colectivas están sujetas a la movilidad y el cambio, y otras, resultan más o menos permanentes.

Ahora bien, cuando la identidad colectiva se entiende en términos de diferencia cultural bajo la noción de *cultura societal*, el núcleo de la identidad comporta mayor estabilidad como se explica en el caso de los pueblos indígenas, quienes han mantenido su identidad al paso de los siglos, aun cuando determinados marcadores sociales y culturales han cambiado en cada época histórica, como por ejemplo: la religión, la ideología, normas, valores, etc.-. Por lo tanto, podemos ir introduciendo que existen identidades colectivas permanentes e identidades colectivas transitorias; los primeros remiten particularmente a las minorías étnicas, minorías nacionales y pueblos indígenas, cuya identidad resulta más estable al

³⁵ Will KYMLICKA, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2003, p. 39.

³⁶ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 82.

vincularse con elementos culturales compartidos y duraderos en el tiempo: el territorio, la lengua, la historia, las instituciones jurídico-políticas, etc.; mientras que los segundos se asocian más con grupos sociales cuya identidad es más inestable en el tiempo, al estar sujeta a la movilidad y cambio social: ideología, religión, edad, preferencia sexual, pobreza, etc.

En definitiva, creemos haber esbozado un concepto clave dentro del léxico del multiculturalismo, poniendo de relieve cómo la identidad colectiva se crea y se recrea a partir de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad, cuya diferencia se afianza mediante el reconocimiento pleno de los otros significativos colectivos. Asimismo, el contexto cultural resulta fundamental en tanto que la identidad es moldeada en buena medida, por la interiorización de los materiales culturales que le proporciona el entorno cultural. Por tal razón, identidad y cultura resultan parejas indisociables en la medida que la cultura provee el marco cognitivo, de sentido y significado, de modo que podemos decir con Giménez, que la identidad no es más que la “cultura interiorizada por los sujetos”³⁷.

Finalmente, se ha pretendido establecer un esbozo general acerca de la relevancia de la identidad y la cultura, cuya articulación conforma las distintas identidades de los grupos sociales y culturales que actúan en el marco del multiculturalismo. Además, el binomio identidad y cultura no sólo son supuestos básicos en la definición de los diversos grupos identitarios, sino componentes ineludibles en cualquier planteamiento teórico que pretenda gestionar la diversidad cultural en aras de la justicia etnocultural. Con todo, tan sólo se ha aproximado a dos cuestiones elementales del léxico del multiculturalismo, pero insuficiente para explicar el multiculturalismo en sí, en tanto concepto y modelo de gestión de la diversidad cultural como veremos en seguida.

³⁷ GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op. cit., pp. 44-49.

2. Sobre la indeterminación conceptual del “multiculturalismo”

Sobre el multiculturalismo se ha hablado y se ha escrito mucho desde los años 70's en que aparece en el contexto occidental como modelo de gestión de la diversidad cultural³⁸. En todo este recorrido, su discusión ha generado polos binarios excluyentes entre defensores de los derechos culturales de grupos minoritarios y quiénes consideran la cultura como un asunto secundario ante la prioridad de las personas individuales. Incluso, algunos autores habían vaticinado su rápida desaparición en el mapa de los debates³⁹, puesto que los particularismos culturales pronto cederían ante la hegemonía de inercias tendentes a la universalización, globalización o cosmopolitización de la sociedad. Sin embargo, más allá de que la cuestión identitaria haya sucumbido ante el universalismo liberal occidental, resulta que la idea de cultura es uno de los objetos fundamentales de la reflexión teórica de las últimas décadas⁴⁰.

³⁸ En torno a la génesis del multiculturalismo, es común afirmar que “el multiculturalismo es un concepto surgido en Canadá a principios de los años setenta, como el fin de abordar el tema de los inmigrantes, las minorías y los grupos étnicos y nacionales. Constituye una reacción frente a la evidente crisis de legitimidad de la asimilación multicultural (*melting pot*) en los Estados Unidos, cuestión anunciada por Nathan Glazer ya hace algunas décadas (1963)”. Álvaro BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, op. cit., p. 189.

³⁹ Desde su posición como liberal-igualitarista y pertinaz crítico del multiculturalismo, Brian Barry confiesa del siguiente modo: “A mi manera ingenuamente racionalista, solía creer que el multiculturalismo estaba destinada a hundirse tarde o temprano bajo el peso de sus debilidades intelectuales y que, por lo tanto, era mejor que me ocupara en escribir acerca de otros temas; hasta ahora, no obstante, no existe señales de ningún derrumbe y, mientras tanto, la concurrida ronda de conferencias (seguidas por simposios publicados en revistas o por la edición de libros) prosigue a ritmo acelerado”. BARRY, *Culture and equality*, op. cit., p. 6.

⁴⁰ En este sentido, señala José María Sauca que “Una de las características más relevantes y significativas de la teoría política de las dos últimas décadas se encuentra en la recepción de la idea de cultura como uno de los objetos fundamentales de su reflexión y en el desarrollo de nuevas perspectivas originales basadas en el reconocimiento de su carácter sustantivo y plural”. José María SAUCA CANO, “Multiculturalismo y sociedad civil”, en José María Sauca Cano y María Isabel Wences Simón, *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Trotta, Madrid, 2007, p. 111. Del mismo modo, ya lo anunciaba Kymlicka en los años noventa al señalar que en “Los últimos diez años han conocido un notable incremento del interés de los filósofos políticos por los derechos de los grupos etnoculturales existentes en las democracias occidentales”. KYMLICKA, *La política vernácula*, op. cit., p. 29. Asimismo, la feminista Nancy Fraser afirmaba que dentro de las reivindicaciones de justicia social existe uno más reciente y creciente relacionado con la “política de reconocimiento” que se enfrenta indirectamente con una tradición de más 150 años de teorización sobre la “justicia distributiva”. Frente a estos dos paradigmas de justicia, la autora decanta por una propuesta dualista en donde ambas concepciones de justicia

En tal sentido, haremos una revisión conceptual del término multiculturalismo, partiendo de la consideración de que existen algunas imprecisiones semánticas en torno a una serie de léxicos para comprender el multiculturalismo como modelo de gestión de la diversidad cultural, así como la relación que tienen distintas entidades colectivas vinculadas al mismo. Tener en cuenta los alcances conceptuales del lenguaje del multiculturalismo y sus implicaciones como modelo normativo, sin duda ayudará a sopesar la plausibilidad de sus propuestas y efectos a la hora de pretender aplicarlo a contextos específicos.

En principio, la expresión “multiculturalismo” es un término cargado de una indeterminación semántica, dado que no está claro donde empieza y termina su ámbito de aplicación, pues lo mismo comporta diferentes significados como la ausencia de sus límites; además, muchas veces la propia expresión remite a un lenguaje emotivo, cargado de juicios valorativos cuando se quiere descalificarlo o sacralizarlo, lo que en definitiva hace que sea un concepto esencialmente controvertido⁴¹. No obstante, es conocida la distinción que comúnmente se ha hecho del mismo, diferenciando por un lado; un plano descriptivo y por el otro, lo normativo. Así, para algunos autores “el término multicultural hace referencia al hecho de la diversidad cultural y el concepto multiculturalismo se refiere a la respuesta normativa a este hecho”⁴².

Sin embargo, esta distinción no está exenta de polémicas, dado que hay autores que conciben al multiculturalismo como hecho y el interculturalismo o el pluralismo cultural como la respuesta normativa. Es el caso de Ramón Soriano quién señala que el interculturalismo “es un término que tiene el mismo significado que

resultan confundamentales y mutuamente irreductibles. Nancy FRASER y Axel HONNETH, *¿Distribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Paidea Galiza-Morata, Madrid, 2006, pp. 17-19.

⁴¹ Véase Oscar PÉREZ DE FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005, pp. 98-122.

⁴² PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 21. En el mismo sentido Javier de Lucas considera la multiculturalidad como hecho social, es decir, la presencia de hecho de manifestaciones de la diversidad cultural en una misma sociedad con diferentes códigos culturales como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales; y por multiculturalismo se refiere a una de las respuestas normativas frente al hecho de la multiculturalidad, como lo es también “la interculturalidad, del mismo modo que la asimilación o la segregación, que sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de la multiculturalidad”. Javier de LUCAS, “La (s) sociedad (es) multicultural (es) y los conflictos políticos y jurídicos” en Javier de Lucas (ed.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001, pp. 63 y 64. En la misma línea véase también OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 58-61.

despierta para muchos autores la expresión “multiculturalismo”. Sin embargo, creo que sería más apropiado reservar esta segunda expresión para la constatación empírica de la coexistencia de las culturas, en tanto que interculturalismo tiene una pretensión normativa o prescriptiva y alude a la exigencia de un tratamiento igualitario dispensable a las culturas”⁴³. De igual modo, Mauricio Beuchot considera el multiculturalismo como el “fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo” y como el modelo que trata de explicar este hecho, el “pluralismo cultural”⁴⁴. Pese a todo, ambos autores coinciden en la necesidad de “una alteridad dialógica” entre las culturas, y el punto de inflexión estriba en cuáles son los instrumentos, criterios y procedimientos para lograrlo. Sobre esto volveremos más adelante.

En cualquier caso, quizás el hecho de la diversidad cultural no comporta una dificultad mayor, -al menos desde el punto de vista descriptivo-, después de todo, la historia de la humanidad se ha caracterizado por la coexistencia simultánea de culturas diferentes en un mismo espacio-temporal, conviviendo algunas veces en conflicto, otras veces en armonía, y este hecho de la diversidad cultural es un paisaje presente en las sociedades actuales. Por eso, hoy en día, prácticamente todas las sociedades políticamente organizadas son multiculturales, salvo algunas excepciones⁴⁵. Este fenómeno puede ilustrarse mejor cuando decimos que en México conviven las culturas negras e indígenas al lado de la sociedad culturalmente dominante. Del mismo modo, suele decirse que España es multicultural porque coexisten en un mismo espacio geopolítico los vascos, los catalanes, los gallegos, los inmigrantes, etc. Por lo tanto, frente a la constatación de hecho no hay mayor

⁴³ Ramón SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004, p. 91.

⁴⁴ Mauricio BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, siglo XXI-UNAM, Edo. de México, 2005, pp. 13 y 14. Así señala este autor: “El multiculturalismo, pues, significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor. (...) La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un estado multicultural. Pero es preciso tener cuidado. Hay que distinguir entre multiculturalismo y pluralismo cultural. De hecho “multiculturalismo” es una denominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación. De ahí que se prefiera la denominación de “pluralismo cultural” o “intercultural” para el modelo que aquí se propone”.

⁴⁵ Afirma Javier de Lucas que la “existencia de sociedades multiculturales no es una novedad, ni obedece a un molde: China, Brasil, Nigeria, Canadá, Guatemala, Australia, Holanda, Francia -sí, Francia-, o España lo son. En rigor, apenas hay sociedades monoculturales”. DE LUCAS, “La (s) sociedad (es) multicultural (es) y los conflictos políticos y jurídicos”, op. cit., p. 62.

problema que no sea la dominación y la opresión de una cultura sobre otra, como veremos enseguida con la dimensión normativa.

Sin duda, el debate medular del “multiculturalismo” corresponde a una cuestión de justicia reciente. Tras una larga historia de dominación y opresión de unas culturas sobre otras, institucionalizada a partir de la idea moderna de Estado-nación, surge la política del reconocimiento para desmitificar la política asimilacionista empeñada a homogeneizar la diversidad preexistente. Así, en su dimensión normativa suscita planteamientos que pretenden explicar y dar respuesta a desigualdades existentes entre sociedades culturalmente diferentes que conviven en un mismo espacio socio-político; de ahí que, algunas cuestiones surgidas al respecto serían: ¿por qué algunas sociedades, culturas o grupos tienen más privilegios, poder o competencia que otros, siendo teóricamente iguales? ¿Cuáles son los fundamentos y justificaciones que sostienen la dominación de unos grupos sobre otros? ¿Por qué culturas asentadas en un mismo territorio desde tiempo inmemorial, como el caso de los pueblos indígenas, siguen subordinadas a la cultura central? Estas son algunas interrogantes que subyacen en el contexto del multiculturalismo, siendo el reconocimiento público, el respeto a la diferencia y la no discriminación las medidas más socorridas para gestionar la diversidad cultural. Sin embargo, tales planteamientos no están libres de discusiones y objeciones, tanto en el seno mismo del multiculturalismo como fuera de ella. A grandes rasgos podemos distinguir las siguientes posiciones.

Una primera cuestión señalaría que una sociedad liberal comprometida con la protección de los derechos humanos tradicionales, puede satisfacer perfectamente las reivindicaciones de las minorías etnoculturales a través de los derechos de libertad y de igualdad, una mejor política distributiva y medidas de acción afirmativa. En la medida que se hagan efectivos tales derechos, la cuestión identitaria caerá por su propio peso, puesto que lo prioritario es satisfacer las necesidades básicas de las personas. En esta línea podemos situar la propuesta liberal-igualitaria que pretende dar respuesta a demandas de grupos sociales desde el paradigma liberal, poniendo énfasis en la universalidad de los derechos individuales sobre los colectivos. Si bien, son posiciones que desde luego, no se oponen frontalmente al multiculturalismo, pero lo inhabilita en tanto el reconocimiento de los grupos es subordinado a estándares de la justicia distributiva. Entre los autores más relevantes en este

contexto se encuentran John Rawls⁴⁶, Ronald Dworkin⁴⁷, Richard Rorty⁴⁸, entre otros.

Una segunda objeción frontal a la política de reconocimiento es promovida desde posturas liberales adscritas a una suerte de objetivismo moral. Estas posiciones suelen señalar que el multiculturalismo como respuesta normativa corre el riesgo de incomunicar a las distintas culturas en una especie de *guettos*, lo cual se convierte prácticamente en una política de *apartheid* como la experiencia de Sudáfrica. De modo que el proyecto multicultural resulta moralmente irrelevante al privilegiar al grupo por encima de los individuos, quienes son los verdaderos agentes morales. Por lo tanto, el reconocimiento a los grupos en función a sus diferencias culturales conduciría inevitablemente al relativismo cultural, en el que toda cultura “vale” por sí misma, sin que sea posible cuestionarlas mediante normas objetivas transculturales. No obstante, la diversidad cultural resulta positiva en tanto enriquece el repertorio cultural del conjunto de la sociedad al tener que convivir con prácticas, creencias y preferencias culturales diferentes, aunque tales prácticas deban hacerse en el ámbito privado y bajo ciertas pautas de racionalidad. En esta línea estarían Giovanni Sartori⁴⁹, Ernesto Garzón Valdés⁵⁰, Brian Barry⁵¹, Eusebio Fernández⁵², y otros críticos del multiculturalismo.

⁴⁶ Véase John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, 2ª. ed., trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997; John RAWLS, *La justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 1999.

⁴⁷ Ronald DWORKIN, *La comunidad liberal*, trad. Claudia Montilla, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1996. Del mismo modo, R. DWORKIN, *A Matter of principle*, Harvard University Press, 1985; Ronald DWORKIN, “What is equality?, Part. II: Equality of resources”, *Philosophy and public affairs*, vol. 10, no. 4, 1981, pp. 283-345.

⁴⁸ Richard RORTY, *Pragmatismo y política*, trad. Rafael del Águila, Paidós, Barcelona, 1998. Richard RORTY, *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁹ Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid, 2001.

⁵⁰ Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993. Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004.

⁵¹ Brian BARRY, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Polity, Oxford, 2001; Brian BARRY, *La justicia como imparcialidad*, trad., de José Pedro Tosaus Abadía, Paidós, Barcelona, 1997.

⁵² Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas” núm. 21, Dykinson, Madrid, 2001.

Una tercera cuestión en torno al multiculturalismo plantea una revisión al marco metodológico del mismo, a fin de lograr ciertos acuerdos o consensos entre culturas diferentes. Por lo tanto, no basta el reconocimiento público *per sé*, sino que, además, debe tenerse en cuenta el diálogo entre culturas, en el que cada una defiende la relevancia de sus prácticas y reivindicaciones bajo argumentos racionales de peso, que conduzca a unos mínimos éticos. Quienes se identifican con estas propuestas por lo general son partidarios del multiculturalismo, o al menos se toman en serio la diferencia cultural al plantear mecanismos procedimentales de diálogo -lo que los diferencia de los autores anteriores- aunque en última instancia no deja de ser un diálogo sujeto a parámetros de razonamientos de impronta kantiana, lo cual los asemeja a sus compañeros anteriores. En esta línea estarían en diferentes grados, Parekh⁵³, Beuchot⁵⁴, Soriano⁵⁵, Habermas⁵⁶, etc.

Por último, una cuarta posición frente al multiculturalismo consideraría que éste es un modelo eurocéntrico plausible para el contexto occidental en el que se origina para atender las demandas de inmigrantes y minorías nacionales; sin embargo, ésta resulta insuficiente para atender situaciones de opresión y dominación que viven muchas minorías en países periféricos, particularmente los pueblos indígenas y negros quienes precisan de transformaciones estructurales más allá del reconocimiento y la inclusión. Por lo tanto, una receta occidental más no es viable en contextos caracterizados por el predominio de una visión eurocéntrica en los espacios controlados por el poder, el saber y el ser. Como consecuencia de ello, sociedades con visiones del mundo diferentes han vivido una suerte de “colonización epistemológica” al educarse y pensar el mundo bajo patrones cognitivos occidentales. Siendo así, el camino de la emancipación conduce más bien, hacia un “giro decolonial” de aquellas sociedades con referentes cognitivos y universales diferentes, empezando por “descolonizarse” de estándares epistemológicos occidentales, y reivindicando el respeto debido a sus propias formas de

⁵³ Bhikhú PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, trad. de Sandra Chaparro, Istmo, Madrid, 2000.

⁵⁴ Mauricio BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, siglo XXI-UNAM, Edo. de México, 2005.

⁵⁵ Ramón SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004

⁵⁶ Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999; Jürgen HABERMAS, *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000.

conocimiento, instituciones, sistemas normativos, historias, lenguas, etc. En esta línea se conducen algunos planteamientos en el orden siguiente: Catherine Walsh⁵⁷, Walter Mignolo⁵⁸, Ramón Grosfoguel⁵⁹, Enrique Dussel⁶⁰, Boaventura de Sousa Santos⁶¹, etc.

Expuesto lo anterior, consideramos que detrás de los planteamientos descritos subyacen diferentes modelos de gestión de la diversidad cultural, aunque cada cual con diferentes presupuestos teóricos, metodológicos y epistemológicos. A tales efectos, podemos identificar al menos tres modelos presentes en estas propuestas, a saber: el pluralismo cultural, el multiculturalismo y el interculturalismo decolonial. En cada uno de estos modelos, la dimensión cultural asume una connotación distinta y ocupa un lugar destacado. En adelante, haremos un recorrido a fin de situar esquemáticamente cada uno de ellos, con excepción al modelo liberal-igualitario que opera con otra lógica de justicia, y desborda el objeto de esta investigación.

2.1 El pluralismo cultural: la promoción de la diferencia *light*

Desde la concepción del pluralismo cultural, la cultura es entendida en términos individuales, se ciñe fundamentalmente en el espacio privado y se mueve dentro de una cultura mayoritaria que acepta perspectivas y estilos de vida diferentes, sin que ello suponga trascender la cultura en la esfera pública como opción colectiva o de grupo. De esta manera, el pluralismo cultural se asocia con una sociedad que

⁵⁷ Catherine WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, Quito, 2009.

⁵⁸ Walter MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad., Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Akal, Madrid, 2003. Del mismo autor también, “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la política del conocimiento”, en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, trads., Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Benat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2006, pp. 197-221.

⁵⁹ Ramón GROSFOGUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

⁶⁰ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. También del mismo autor, “Sistema mundo y transmodernidad”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, El Colegio de México, México, D.F., 2004. pp. 201-226.

⁶¹ Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Vol. 1, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros, Desclée de Bruower, Bilbao, 2003.

aprecia la diversidad y considera la tolerancia como principio regulador entre culturas diversas. De modo que pluralismo y tolerancia, según Sartori, serían presupuestos esenciales de una sociedad abierta a las diferencias, sin que ello suponga “fabricar la diversidad” como lo hace el multiculturalismo al hacer visibles las diferencias⁶². No obstante, según este autor, el pluralismo es compatible con el multiculturalismo si se entiende como hecho, pero si es concebido como valor, entonces ambos modelos entran en colisión. Como se advierte, la versión antipluralista del multiculturalismo de Sartori es el multiculturalismo relativista que “invierte la dirección de la marcha pluralista que sustancia a la civilización liberal”, puesto que la política de reconocimiento “no sólo transforma en reales unas identidades potenciales, sino que se dedica también a aislarlas como en un gueto y a encerrarlas en sí mismas”⁶³. En definitiva, el pluralismo “valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un “creador de diversidades”, una *diversity machine*. El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas”⁶⁴.

Sin duda, la crítica de Sartori al multiculturalismo en su versión normativa parte del supuesto de que éste arruina los valores liberales que sustenta la cultura occidental asentada en la idea de dignidad y autonomía individual⁶⁵. Tales valores constituyen el bastión ético universalizable a partir del cual Sartori exalta los

⁶² En este sentido señala Sartori, que “el pluralismo está obligado a respetar la multiplicidad cultural con la que se encuentra. Pero no está obligado a fabricarla. Y en la medida en que el multiculturalismo actual separa, es agresivo e intolerante, en esa medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo”. SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 32.

⁶³ SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 89.

⁶⁴ SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 123.

⁶⁵ Según el profesor Eusebio Fernández, los valores morales que fundamentan los derechos humanos gira en torno a “la idea de dignidad humana o valor atribuido a cada persona humana y que no puede ser sustituido por ningún otro valor, precisa para su delimitación de otros valores como la autonomía, la seguridad, libertad y la igualdad, valores que se encuentran en la actual noción de los derechos humanos fundamentales. Su comprensión no puede hacerse al margen de la lucha histórica de los derechos humanos”. Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas” núm. 21, Dykinson, Madrid, 2001, p. 25.

principios, valores y normas que considera propias de una cultura particular⁶⁶. Por esta razón, desde la ética universalista se afirma que existen criterios morales objetivos para juzgar comportamientos culturales, más allá de su pretendida inconmensurabilidad. En tal sentido, la crítica liberal universalista se centraría básicamente en la dimensión moral del multiculturalismo, asociado comúnmente con el relativismo ético, postura según la cual niega la posibilidad de evaluación cultural por medio de normas transculturales⁶⁷. Como se advierte, el “coto vedado” de la defensa universalista es de contenido moral que sirve para justificar la primacía del agente moral, y desde esta perspectiva, es el fundamento de los derechos humanos, la democracia y el estado de derecho; de modo que cualquier intento por privilegiar identidades y derechos de grupos culturales, -como lo pretende el multiculturalismo-, resulta moralmente irrelevante. En su célebre “confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, Garzón Valdés destaca la relevancia moral sobre el punto de vista cultural, partiendo de la premisa de que la diversidad cultural en sí misma no tiene ninguna connotación moral positiva; sobre todo, si se trata de prácticas culturales que vulneran derechos humanos⁶⁸. Por tanto, considera que sólo

⁶⁶ La idea sobre la universalidad de los derechos humanos deriva de una cultura particular ha sido señalado por diferentes autores; es el caso de Eusebio Fernández que no considera aventurado “defender que la concepción individualista occidental y moderna, aunque se trate de una concepción cultural particular en cuanto a la génesis histórica de los derechos, tiene vocación de universalidad por lo que se refiere a una declaración contemporánea de los mismos. Esto no es un tipo de imperialismo cultural, aunque manipulado corre el riesgo de serlo y acompañar a otros tipos de imperialismo, sino el intento de ser mínimamente rigurosos”. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., p. 66. En esta misma línea Victoria Camps observa que “La libertad, la igualdad y la fraternidad no fue una invención francesa, sino el resultado de una trayectoria que se remonta a la democracia griega, pasa por el cristianismo, por la reforma protestante y por la secularización del pensamiento. A su vez, esa triada de valores que define a la modernidad ha sido el germen de los derechos humanos, universalmente reconocidos y reclamados de continuo”. Victoria CAMPS, “La universalidad ética y sus enemigos”, en Salvador Giner y Ricardo Scartezini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 148.

⁶⁷ En efecto, “el multiculturalismo en lo que tiene de diálogo entre culturas, de convivencia en paz y libertad, de comparación y contrastación crítica entre culturas es un fenómeno positivo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que si va acompañada de una postura relativista (...) entonces resulta incompatible con la defensa de valores universales, que son las que requiere de una fundamentación racional de los derechos humanos”. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., p. 67.

⁶⁸ GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, op. cit., pp. 100 y 101. Para reflexión puntual sobre los problemas morales de la diversidad cultural de Garzón Valdés, véase José María SAUCA CANO, “Comentario a “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural” de Ernesto Garzón Valdés”, *Doxa*, N° 30, 2007, pp. 185-191.

son moralmente legítimas aquellas expresiones culturales que “excluye toda forma de dominación que atente contra los derechos incluidos dentro del “coto vedado”, es decir, asegura el respeto de la autonomía individual o, lo que es lo mismo, de la dignidad humana”⁶⁹.

Sin duda, desde la perspectiva ética existen razones de peso para privilegiar la dignidad y la autonomía individual, pocos podría estar en contra de la libertad y la igualdad de las personas; de hecho, algunas teorías relevantes sobre el multiculturalismo tienen bien en cuenta la relevancia moral de las personas como en el caso de Kymlicka⁷⁰. Sin embargo, del valor moral de las personas no se sigue que sean seres desprovistos de otros componentes de naturaleza social, cultural, político, etc., ni que sean entidades ontológicamente anteriores a los grupos de pertenencia, puesto que los seres humanos tienden a estar incardinados culturalmente; por esta razón, la dimensión colectiva constituye al mismo tiempo al individuo. Estas son algunas cuestiones que serán revisadas por autores afines al modelo multicultural al cuestionar la metodología y epistemología que subyace al universalismo moral como veremos en el apartado siguiente.

Por lo tanto, el pluralismo cultural está intrínsecamente relacionado con la ética universalista de los derechos, aunque su fundamento central en el ámbito privado es la tolerancia. Esta distinción se aprecia mejor si tenemos en cuenta que los derechos, al tener carta de naturaleza general, y por tanto, vale para todos, remite al espacio de la ciudadanía común, esto es, al ámbito público; mientras que la tolerancia, que regula las diferentes concepciones del bien de las distintas opciones culturales, se limita a regular la vida en la esfera particular. En este sentido, podemos decir, que el alcance de la tolerancia termina donde empiezan los derechos. Por esta razón, la tolerancia no puede ser el medio idóneo para regular las diferencias culturales en el ámbito público, aún cuando haya buenas razones que justifiquen una “tolerancia sensata”, en la terminología de Garzón Valdés⁷¹. Pues como señala Juan

⁶⁹ GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, op. cit., p. 131.

⁷⁰ En su conocida teoría liberal de los derechos de las minorías, Kymlicka señala que “los derechos de las minorías son coherentes con el “culturalismo liberal” si a) protegen la libertad de los individuos en el seno del grupo y b) promueven relaciones de igualdad (no dominación) entre los grupos”. KYMLICKA, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 36.

⁷¹ Garzón Valdés distingue entre “tolerancia sensata” y “tolerancia insensata” o “tolerancia boba”. “La diferencia entre ambas depende del tipo de razones que se aduzcan en

Carlos Velasco: “Por definición, los actos de tolerancia siempre dependen de la libre voluntad de quién tolera (en este sentido son actos unilaterales, puntuales y revocables), lo que otorga una cierta impronta de arbitrariedad que no puede ser nunca la base de un sistema normativo estable. De hecho, la tolerancia no deja de ser una *propiedad disposicional* que como tal no puede ser exigida al ciudadano. No parece por ello que sea el modo más adecuado para regular o gestionar de modo habitual la convivencia de una sociedad pluricultural. Esta forma de proceder es admisible, ciertamente, en las relaciones entre particulares. En el ámbito público, por el contrario resulta un contrasentido”⁷².

Ahora bien, la consecuencia de la distinción entre lo público y privado, entre el espacio de la ciudadanía y el de las opciones culturales de las personas, implica - como describe Sartori-, “que la ciudadanía postula la neutralidad o “ceguera” del Estado respecto a las identidades culturales o étnicas”⁷³; lo que significa entre otras cosas, que la igualdad formal caracterizaría a la ciudadanía común, cuyo ámbito de actuación sería el espacio público; mientras que la diferencia se emplaza a las relaciones entre particulares. De modo que esta dicotomía pretende justificar en última instancia, la supuesta *neutralidad* estatal en cuestiones culturales, de un modo parecido como se predica la abstención del Estado para interferir en asuntos religiosos⁷⁴. Pero esta pretendida neutralidad estatal resulta contradictoria como

defensa de la tolerancia”. Por eso, “Tolerante no es quién acepta complaciente el juego de los demás, sino quién está dispuesto a explicitar las razones que justifican el apartamiento de su sistema normativo y, por ello, establece también una distinción entre lo tolerable y lo intolerable. GARZON VALDES, *Calamidades*, op. cit., p. 95. Véase también del mismo autor: “Identidad y tolerancia”, en Raúl Susín Beltrán y David San Martín Segura (Coords.) *Identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja-Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 65-72. De igual modo, Sartori señala tres criterios que sustenta la tolerancia. 1) Dar siempre razones de aquello que consideramos intolerable; 2) el principio de no hacer el mal, de no dañar; y, 3) la reciprocidad; esto es, si somos tolerantes, debemos esperar ser tolerados. SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 42.

⁷² Juan Carlos VELASCO Arroyo, “Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal” en *Revista de Estudios Políticos*, N° 124, julio-septiembre, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 192 y 193. En este mismo sentido véase también Javier DE LUCAS, *Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?*, Isegoría n° 14, 1996, pp. 152-163.

⁷³ SARTORI, *La sociedad multiétnica*, op. cit., p. 99.

⁷⁴ Señala María José Fariñas, “Según el principio de la tolerancia y el de la neutralidad, la “diferencia” y la heterogeneidad, pues, eran asuntos que concernían a la vida privada de los individuos, quedando encubiertas, así, por la aspiración universal y pública de la igualdad y de la homologación formal de todos los individuos. Es decir, en base a los principios de la tolerancia y de la neutralidad, el Estado debería mantenerse neutral e imparcial (idea, por otra parte, un tanto ilusoria y mítica) ante las diferencias biológicas,

señala Kymlicka, ya que “Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente perjudica a otras”⁷⁵.

En consecuencia, se infiere que la tolerancia como la neutralidad adolecen de una falacia argumentativa, aún cuando soporta una lógica procedimental coherente con el ideal de imparcialidad y universalidad, no obstante, en la práctica se antojan imposibles y vacíos⁷⁶. En definitiva, el proyecto pluralista promotora de la *diferencia light* tiende a conservar el *statu quo* del sistema dominante al pretender gestionar la diversidad cultural bajo parámetros universalistas; pues aquello que no pasa el *test* de la universalidad resultan desviaciones o particularidades relegadas al ámbito privado.

2.2 El multiculturalismo procedimental: aproximaciones al diálogo intercultural

La consideración de que existe una respuesta correcta, una verdad última sobre la vida humana, es una perspectiva filosófica que nos permite acercarnos a la idea del monismo⁷⁷, visión que considera existe sólo una forma verdadera y racional

naturales y culturales, sin que ninguna de ellas mereciera una garantía y una protección específicas”. María José FARÍÑAS Dulce, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas Nº 16, Dykinson, Madrid, 2000, p. 50.

⁷⁵ Will KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad. Carmen Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, p. 152.

⁷⁶ Como señala Victoria Camps: “Precisamente lo característico de las normas éticas es que la práctica no suele verificarlas, en la práctica no se cumplen y, sin embargo, la no discriminación o la libertad deben seguir valiendo como normas para todos”. “En la grandeza de la ética y de su universalidad está también su miseria porque, tras más de veinticinco siglos de desarrollo y de pensamiento, los valores universales son valores que se nos antojan de vacíos, precisamente porque son los valores del pluralismo y de la libertad. La tolerancia, la autonomía de la persona, la diversidad, la humanidad son los valores del pluralismo y, por lo tanto, formales. No nos dice exactamente qué hay que hacer: dan sólo una pauta vaga. Así, se nos dice que seamos solidarios, pero no con quién hay que serlo prioritariamente. Hay que tolerar al otro y sus ideas, pero ¿siempre y en cualquier caso? La libertad y la diversidad, admitidas por el pluralismo, deben tener unos límites: ¿dónde habrá que ponerlos? El pluralismo opta por la autonomía, pero la autonomía en sí misma carece de norte, no indica que puede haber normas injustas, ni nos hace necesariamente más críticos o más reflexivos”. Victoria CAMPS, “La universalidad ética y sus enemigos”, op. cit., pp. 148 y 149.

⁷⁷ Según Ferrater Mora, se califican de monista aquellas “doctrinas filosóficas que niegan la existencia de toda oposición entre realidades irreductibles y sostienen que todo ser

de la vida buena, las demás presentan defectos o carencias⁷⁸. Desde esta perspectiva, cualquier concepción de la cultura, de los derechos y del poder se concibe como una unidad que, en última instancia, está el individuo como portador del valor más elevado, el resto son valores derivados o secundarios, es decir, el lugar de la diferencia o de la cultura. Este es el fundamento del pensamiento occidental que será cuestionado por la corriente adscrita de alguna manera al *multiculturalismo procedimental* como veremos en lo sucesivo.

Según Parekh, el pensamiento occidental ha transitado por una larga tradición monista, entre ellas resalta la griega, la cristiana y la del liberalismo clásico; cada una de ellas ha pretendido justificar una concepción última de la vida buena⁷⁹. La estrategia “para demostrar que sólo existe un modo de vida que resulta ser el mejor, el monista debe fundamentar su argumento en algún rasgo que todos los seres humanos compartan necesariamente, que sea de naturaleza transcultural” (...) “El candidato obvio es la naturaleza humana”⁸⁰. De esta forma, vemos que el

puede reducirse a una unidad fundamental, a un absoluto último y único. El monismo se opone, pues, tanto al dualismo como al pluralismo”. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, 3ª ed., Buenos Aires, 1951, p. 630.

⁷⁸ En este sentido, escribe Parekh: “Según el monismo moral sólo hay un modo de vida plenamente humano o auténtico, y todos los demás presentan defectos, muestran carencias. Puesto que todo modo de vida necesariamente implica la aceptación de diversos valores, el monismo moral o bien defiende que un valor es el más elevado, (y por lo tanto todos los demás son meros medios o condiciones para realizarlo) o bien aduce algo más plausible y común: el hecho de que aunque todos los valores son igualmente importantes, algunos lo son más y sólo existe una única forma verdadera y racional de combinarlos”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 37.

⁷⁹ Así, “Para Platón y Aristóteles, las formas de vida no contemplativas y no griegas no eran recomendables. Para Agustín y Aquino, los no cristianos y los cristianos que no estaban de acuerdo con las interpretaciones oficiales de sus doctrinas centrales estaban todos equivocados y no tenían nada de valor con lo que contribuir. Para muchos liberales, los modos de vida no liberales resultan ser irracionales, tribales u oscurantistas; y para los marxistas, los estilos de vida religiosos, tradicionalistas o nacionalistas merecían la destrucción. Puesto que el monismo moral es incapaz de ver nada bueno fuera de su estilo de vida favorito, o bien reduce al mínimo el contacto con los otros, o bien pretende asimilarlos por medios pacíficos o violentos”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 84.

⁸⁰ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 38. Así también, Boaventura de Sousa Santos señala: “El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. Consuelo Bernal y Mauricio

pensamiento occidental se apoyará en la categoría de *naturaleza humana* para deducir que existe una única identidad humana compartida universalmente, más allá de cualquier forma de identidad personal o social.

En tal sentido, Parekh aducirá que, si bien es cierto que existen características comunes que nos unen como miembros de la especie humana, no obstante tales rasgos constituyen una parte al ser humano, debido que la naturaleza humana se concreta en tres dimensiones diferentes pero interrelacionadas entre sí: la personal, la social y la humana. En el primer caso, la *identidad personal* se constituye en tanto somos personas únicas, con una autoconciencia distinta, diferentes datos biográficos, una vida propia y un sentido de la individualidad o la subjetividad diferente; en cambio, la *identidad social* se da a partir de que estamos socialmente integrados como miembros de algún grupo étnico, religioso, profesional, cultural, nacional, etc. Estos grupos se definen y se singularizan a sí mismos, y refuerzan su identidad en la medida que son definidos y distinguidos por los “otros”. Por último, la *identidad humana* significa que compartimos una estructura física y mental; tenemos ciertas capacidades, deseos, disposiciones, experiencias permanentes y universales, adquiridos por herencia común de la especie humana, lo cual nos hace distintos de la especie animal⁸¹.

Por esta razón, la identidad humana es limitada y sólo representa una parte de la totalidad de lo que los seres humanos tienen en común, aunque “la naturaleza humana por sí misma nunca podrá explicar la conducta humana ni justificar un modo de vida, y que cualquier teoría política o moral que intente usarla con este fin adolece de una falacia desde el inicio”⁸². De ahí que los rasgos compartidos sólo adquieren sentido y significado a partir del contexto social o cultural en que se encuentra situado el ser humano. Esto es así, según Parekh, porque somos seres humanos culturalmente determinados. De modo que “Los seres humanos pertenecen a una

García Villegas, Siglo del Hombre editores, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Bogotá, 1998, p. 353.

⁸¹ Dado que el término “naturaleza humana” es un concepto polisémico y controvertido, Parekh asume un enfoque “minimalista” del mismo, lo cual lo lleva a aceptar que existe una serie de características intrínsecamente compartidas en tanto pertenecemos a una naturaleza humana común: una estructura física y psicológica, capacidades, deseos, disposiciones y experiencias que son universales y permanentes a todos los seres humanos. PAREKH, *A new politics of identity. Political principles for an interdependent world*, op. cit., pp. 8-30. Para más detalles y del mismo autor, véase *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 177-190.

⁸² PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 191.

especie común no directamente sino de forma culturalmente mediada. Y pertenecen a una comunidad cultural debido a que forman parte de una especie común”. De esta suerte, la identidad humana “es el producto de un juego cruzado entre lo universal y lo concreto, entre lo que todos tiene en común y lo culturalmente específico”⁸³. No obstante, el pensamiento occidental tradicionalmente ha privilegiado la concepción de la naturaleza humana desde la perspectiva monista para justificar una única manera de explicar la condición humana por encima de las diferencias culturales, en atención a las siguientes premisas: 1) uniformidad de la naturaleza humana; 2) primacía ontológica de las similitudes sobre las diferencias; 3) el carácter socialmente trascendente de la naturaleza humana; 4) la total cognoscibilidad de la naturaleza humana; y, 5) la naturaleza humana como base de la vida buena⁸⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta entonces que la naturaleza de los seres humanos se constituye mediante tres esferas diferentes pero interrelacionadas: lo que comparten como miembros de una misma especie; lo que derivan del hecho de ser miembros de una comunidad cultural y lo que consiguen ser consigo mismo en tanto seres reflexivos. Siendo así, Parekh decantará por un “universalismo mínimo” o una suerte de “monismo pluralista” que se situaría entre el monismo universalista y el relativismo ético⁸⁵. Esto es así, debido que ambas doctrinas resultan incoherentes

⁸³ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p.191 y 192. En estos dos polos se ha centrado el célebre debate liberal-comunitarista que básicamente afirma, por un lado, la prioridad de la libertad individual; y por el otro, la incardinación cultural de las personas, respectivamente. Un estudio específico sobre este debate se desarrolla esquemáticamente en Oscar PÉREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005.

⁸⁴ Cada una de estas afirmaciones, según Parekh, son parcial o totalmente falsas; sobre todo, si recordamos que la humanidad compartida y las diferencias culturales están compenetradas; de modo que no tiene sentido dotar de primacía ontológica a uno de los polos señalados, y puesto que las similitudes y las diferencias son condiciones del desarrollo humano; en el tercer caso, “las culturas transforman y recrean la naturaleza humana”, y “los seres humanos a su vez está continuamente transformando a sus cultura y así mismos” La cuarta de las afirmaciones ignora el enorme complejo y elusivo carácter de los seres humanos. Las distintas culturas redefinen a sus miembros de incontables formas, y apenas podemos atrevernos a aspirar a conocerlas todas. Además, el futuro no está cerrado”. Por último, descarta la posibilidad de definir la vida buena en términos exclusivamente universalistas, por el contrario, la vida buena según Parekh, se configura en función del significado y sentido que le confiere cada cultura PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 192-194.

⁸⁵ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 195. Sobre las premisas normativas en juego en la discusión liberal-comunitarista véase específicamente en KYMLICKA, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., pp. 31 y 32., SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, op. cit., 19-

según el filósofo Indio: “el relativismo pasa por alto la gran cantidad de propiedades humanas que comparten los miembros de todas las culturas y se equivoca al creer que una cultura es un todo fuertemente integrado y autosuficiente, que puede delimitarse claramente y determinar el ser de sus miembros. El monismo descansa sobre una idea insostenible de la naturaleza humana, pasa por alto la imposibilidad de derivar valores morales partiendo exclusivamente de la naturaleza humana, no aprecia la mediación y recreación cultural”⁸⁶. En consecuencia, el camino para llegar al universalismo pluralista será a través del diálogo intercultural bajo la premisa de que “somos lo suficientemente parecidos como para que el diálogo sea posible, y lo suficientemente diferentes como para que este hecho nos asombre y nos induzca iniciar el diálogo”⁸⁷.

A la vista de lo expuesto, la propuesta del diálogo intercultural será uno de los principales propósitos para afianzar una sociedad multicultural de base dialógica, lo que significa para muchos autores y autoras, superar las limitaciones del universalismo y el relativismo ético. Entre las premisas principales vinculadas para alcanzar el dialógico intercultural se aducen las siguientes: a) todas las culturas representan diferentes sistemas de sentido y significado, y por tanto, tienen diferentes concepciones de la vida buena⁸⁸; b) todas las culturas son incompletas o limitadas, de modo que resulta positivo un aprendizaje basado en la alteridad⁸⁹; y, c) todas las

79., PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, op. cit., pp. 146-192.

⁸⁶ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 196.

⁸⁷ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 192.

⁸⁸ Por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos señala “que todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. Es, por tanto, importante aprehender las preocupaciones isomórfas entre diferentes culturas. Nombres, conceptos y visiones de mundo diferentes pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares y mutuamente inteligibles” SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, op. cit., p. 256.

⁸⁹ Para Ramón Soriano, “la heterocrítica comporta aceptar la discusión sobre nuestros valores culturales y la autocrítica, someterlos a reflexión personal por nuestra cuenta, aprovechando la discusión de los demás. Heterocrítica y autocrítica son posiciones activas de reconocimiento de otras culturas con distinta intensidad, pues la primera supone aceptar la crítica ajena y la segunda un examen de nuestros propios valores ante la influencia de la crítica de miembros de otras culturas”. SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, op. cit., p. 97. En el mismo sentido, para Parekh: “Un diálogo entre culturas exige que cada una de ellas esté abierta a la influencia de las otras y que, además, esté dispuesta a aprender de las demás. Esto, a su vez, requiere que sea crítica consigo misma y que quiera y pueda entablar un dialogo consigo misma”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 494.

culturas son internamente plurales, y este es un presupuesto para estar abiertos a valorar las diferencias de otras culturas⁹⁰.

A lo anterior se suma la consideración del *principio de igualdad* entre las culturas, que se expresaría en que todas las culturas “son igualmente valiosas; no hay reservas de valores o principios de algunas de ellas; todas ocupan el mismo lugar en el discurso intercultural; todas tienen la misma capacidad u oportunidad de configurar un patrimonio común de valores y derechos”⁹¹. Además, el diálogo precisa de algunas condiciones institucionales previas, “como la existencia de libertad de expresión, consenso respecto de los procedimientos básicos y normas éticas a seguir, espacios públicos participativos, igualdad de derechos, una estructura de autoridad que deba rendir cuentas a la gente y el investir a los ciudadanos de ciertos poderes y potestades. También son necesarias virtudes públicas esenciales como el respeto mutuo, la preocupación por los demás; la tolerancia, el autocontrol, la voluntad de entrar en mundos de ideas poco familiares, el amor a la diversidad, una mentalidad abierta a nuevas ideas, así como la habilidad de persuadir y la capacidad de vivir en medio de diferencias no resueltas”⁹².

Asimismo, se han planteado diferentes recursos hermenéuticos y metodológicos para conducir al diálogo y consenso intersubjetivo, como la ética del discurso habermasiano, caracterizado por la autoridad de la razón en el consenso-dialógico argumentativo. Básicamente para el filósofo alemán, la validez de los juicios éticos se legitima a través del consenso construido mediante la comunicación intersubjetiva rendida a la fuerza del mejor argumento racional⁹³. Siguiendo las huellas de este autor,

⁹⁰ Señala Parekh. “Una cultura no puede apreciar el valor de las demás si no es capaz de apreciar la pluralidad que existe en su seno y lo mismo se aplica al proceso contrario. Una cultura cerrada define su identidad en términos de las diferencias que la separan de las demás, y se guarda celosamente de influencias externas”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 493.

⁹¹ SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, op. cit., p.149.

⁹² PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 497.

⁹³ En efecto, véase Jürgen HABERMAS, *Teoría de la Acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad., Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1989. En cambio, Richard Rorty piensa que el desarrollo moral de nuestras capacidades humanas nos acerca más al encuentro entre culturas mediante una transformación sentimental, que grandes teorías morales o fundamentos universales sobre la razón humana. “Creo que descartar el racionalismo residual que heredamos de la Ilustración es aconsejable por muchas razones. (...) Una razón de este tipo sería que deshacerse de la retórica racionalista podría permitir a occidente acercarse a lo no occidental siendo alguien con una historia instructiva que contar, antes que como alguien que presume de hacer un mejor uso de una capacidad humana universal”. RORTY, *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 124.

Seyla Benhabib plantea un *diálogo cultural complejo*, basado en un universalismo moral *interactivo* y limitado por el *respeto universal* y la *reciprocidad igualitaria* como principios rectores de la interacción humana⁹⁴. Pero quizás Mauricio Beuchot es más preciso con su “hermenéutica analógica”⁹⁵, quién parte de lo que es común a todas las culturas y promueve el respeto de sus diferencias y concepciones de la vida buena, siendo el único límite, los derechos humanos⁹⁶. Como se advierte, hay una suerte de “universalismo dialógico” en la propuesta de sendos autores, en tanto se parte de un *apriori* normativo innegociable, un “coto vedado” sintetizado en los derechos humanos a libertad e igualdad, lo cual condiciona de entrada lo que Ramón Soriano llama “el punto de cero de partida en el intercambio cultural”; es decir, que no debe haber “reservas previas ni cuestiones innegociables” que permita llegar hacia una “ética de convergencia” en el proceso discursivo⁹⁷.

⁹⁴ BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit., pp. 38-57. “Mi enfoque sobre política del multiculturalismo está definido por estos compromisos teóricos: la teoría del discurso de la ética, la constitución dialógica y narrativa del sí mismo y una concepción de los discursos como prácticas deliberativas que no sólo se centran en las normas de acción e interacción, sino también en la negociación de interpretaciones compartidas situacionalmente a través de divisorias multiculturales”.

⁹⁵ El pluralismo cultural analógico de Mauricio Beuchot entiende la analogía como *proporcionalidad*, y pretende salvaguardar “las proporciones convenientes y justas de diferencias e igualdad, de comunitarismo e individualismo, de asimilación y resistencia, de modo que logre también el equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realice el equilibrio entre el particularismo y el universalismo”. De esta manera, desde el punto de vista metodológico la analogía comporta una herramienta hermenéutica y heurística que puede moderar visiones mutuamente excluyentes, sin llegar desde luego, al univocismo, propio del universalismo, pero tampoco caer en el equivocismo, el lugar del comunitarismo relativista. Por eso, la analogía respeta lo particular dentro de los límites que imponen los derechos humanos, y “lo que no se ajuste a ellos deberá ser modificado o incluso erradicado”. BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 59 y ss.

⁹⁶ A riesgo de ser reiterativo, según Beuchot, “una hermenéutica analógica nos ayudará a salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, las ideas del bien, o de la calidad de vida y los proyectos sociales, pero sin perder la capacidad de integrarlos en la unidad o universalidad. Esta hermenéutica busca una universalidad matizada, diferenciada y compleja, pero universalidad al fin, lo cual evita que los derechos humanos pierdan su vocación de universalidad, su estatuto de derechos fundamentales”. BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 112. Como se advierte, la propuesta intercultural de este autor difiere de aquellas que conciben los derechos humanos desde una lectura intercultural. Véase por ejemplo, Boaventura DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *El Otro derecho*, n° 28, 2002, pp. 59-83; o el caso de Joaquín HERRERA FLORES, *Los derechos humanos como productos culturales*, Catarata, Madrid, 2005.

⁹⁷ Al efecto véase SORIANO, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, op. cit., pp. 133-144.

Otras propuestas destacan que la polémica universalismo/relativismo ético es un debate eurocéntrico, de ahí la necesidad de trascenderlo y buscar un concepto emancipador de los derechos humanos a través del “diálogo transcultural”. Esta es la posición de Boaventura de Sousa Santos, quién señala que para avanzar hacia una concepción emancipadora de los derechos humanos, se requiere un diálogo transcultural y una “hermenéutica diatópica”⁹⁸ sustentada en las siguientes premisas: 1) trascender el debate entre universalismo y relativismo cultural; 2) todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos; 3) todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana; 4) todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras; y 5) todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos sociales por medio de dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro opera a través de la separación de diferencias y de identidades únicas⁹⁹.

Pese a las diferencias que pueden haber en los presupuestos de partida, el aspecto dialógico parece suscitar un punto de intersección entre aquellos autores y autoras que ven la gestión de la diversidad cultural una necesidad insoslayable frente a los desafíos que imponen ciertos dualismos mutuamente excluyentes: universalismo/relativismo. Sin embargo, el diálogo en sí presenta ciertos riesgos, especialmente cuando los presupuestos de comunicación parten de normas innegociables; existe una traducción cultural errada, o se parte de prejuicios epistemológicos hacia el otro; cuestiones que después de todo, pueden conducir al conocido “diálogo entre sordos”.

⁹⁸ Según la concepción acuñada por Boaventura de Sousa Santos: “La “hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual son tan incompletos como la cultura en que se producen, no importa lo fuerte que sean. Tal incompletitud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completitud, puesto que este es un objetivo imposible de alcanzar, sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura”. SANTOS, *De la mano de Alicia*, op. cit., p. 357.

⁹⁹ SANTOS, *De la mano de Alicia*, op. cit., pp. 355 y 356.

Teniendo en cuenta que el diálogo intercultural es una aspiración, un ideal regulativo a alcanzar, podemos ver que se han planteado diferentes hermenéuticas dialógicas, algunas más próximas al modelo pluralista que asume el diálogo sin afectar el “coto vedado”¹⁰⁰; otras con un compás más abierto al diálogo en cuestiones sustanciales sin ninguna reserva moral *a priori*. En tal sentido, es posible distinguir al menos dos ideas que cruzan sobre el procedimiento dialógico, y que, para efectos pedagógicos podríamos denominar por un lado, un “diálogo eurocentrado”, y por el otro, el “diálogo transcultural”.

El primero, se identificaría con aquellas posiciones que parten de un *apriori* normativo intangible, cuyo ideal de sociedad multicultural de base dialógica tiene como punto de partida un marco ético-jurídico-político preconcebido. Existe por tanto, un centro (mayorías) que dialoga con la periferia (minorías), constituida por lo general, por los inmigrantes. A diferencia del diálogo transcultural -cuyos presupuestos teóricos suelen ser más difusos y con un espectro de mayor envergadura al trascender culturas y fronteras estatales- el modelo intercultural resulta más plausible en sociedades políticas concretas atravesadas por la diversidad identitaria¹⁰¹.

Por lo general el proceso de acomodamiento y armonización intercultural en democracias occidentales se caracteriza, como hemos señalado, por la adhesión a valores ético-jurídico-políticos en el espacio público de la deliberación política. Esta acotación se explica en el caso del “patriotismo constitucional” de Habermas, que trasciende las identidades culturales o colectivas a la universalización de la democracia y los derechos humanos. Por esta razón, -según este autor- de los inmigrantes hay que esperar dos niveles de asimilación: la “aceptación de los principios constitucionales” de la sociedad de acogida, y “una disposición a la aculturación” a sus modos de vida, prácticas y costumbres. “De este modo puede

¹⁰⁰ En efecto, el “coto vedado” representa, en la idea central de Garzón Valdés, la adopción de una perspectiva ética de validez universal, sintetizada en los derechos humanos, cuya justificación descansa en la prioridad del individuo en cuanto agente moral en cualquier contexto cultural. Véase al efecto, Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, op. cit., pp. 519-540. Del mismo modo, GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, op. cit., pp. 93-135.

¹⁰¹ Un caso relevante sobre la gestión del multiculturalismo en Quebec, en tanto modelo que contrasta con las políticas multiculturales implementadas en Canadá, puede consultarse en José María SAUCA CANO, “Aportaciones de la Comisión Bouchard-Taylor al modelo intercultural de Quebec”, en *Iura Vasconiae. Revista de Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia*, N° 7, Donostia-San Sebastián, 2010, pp. 449-476.

protegerse la identidad de la comunidad, que no debe ser tocada por la inmigración, porque dicha identidad está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país”¹⁰².

En este mismo sentido se suscribe la democracia radical y plural que plantea Chantal Mouffe, aun cuando señala sus diferencias con Habermas, quién privilegia un “consenso racional”. Para esta autora: “El objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respecto del pluralismo”¹⁰³. Al igual que Habermas, Mouffe parte también de principios ético-políticos legitimados por la Constitución como la libertad y la igualdad para todos, y bajo este marco debe adherirse todo proceso de movilización de pasiones conflictivas sobre el pluralismo de valores y culturas, pues lo que “caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de “enemigo” y de “adversario”. Eso significa que, en el interior del “nosotros” que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a batir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con rigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas. Sin embargo, la categoría de “enemigo” no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales”¹⁰⁴.

¹⁰² Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 217 y 218. Atendiendo a la propuesta del “patriotismo constitucional” se concibe la identidad étnica o nacional superada por una cultura política postnacional identificada con valores universalistas que iguala moralmente a los ciudadanos en un Estado democrático y constitucional de derecho; cristalizando de esta forma, una nueva identidad cívica-política que superan las tradiciones culturales o los particularismo nacionales. Al efecto, Jürgen HABERMAS, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 2002, pp. 83 y ss.

¹⁰³ Chantal MOUFFE, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, trad., Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 14.

¹⁰⁴ MOUFFE, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, op. cit., p. 16.

Incluso, tengo la impresión que los “valores públicos operativos”¹⁰⁵ de Parekh incurre en este mismo sesgo, sobre todo, si estos “representan la estructura moral compartida en la vida pública de una sociedad, [y] son el único punto de partida aceptable para un debate sobre las prácticas minoritarias” (...) “Así el diálogo es bifocal y debe estar centrado tanto en la práctica minoritaria, como en los valores públicos operativos de la sociedad, en el modo de vida de la minoría afectada y en el modo de vida de la sociedad en general”¹⁰⁶. En caso de haber una práctica moralmente inaceptable, -señala el autor- “deben prevalecer los valores públicos operativos”, por tres razones: a) forman parte de sus instituciones y prácticas, y no se les puede cambiar radicalmente sin causar una desorientación moral y social inaceptable; b) si bien una sociedad tiene la obligación de acomodar a los modos de vida minoritarios, no tiene obligación de hacerlo a costa del suyo propio; y, c) cuando se trata de inmigrantes, éstos deberían ser capaces de apreciar que no están familiarizados con el modo de vida de la sociedad mayor, por lo que deberían diferir los juicios que emite sobre temas conflictivos¹⁰⁷.

Ahora bien, el “diálogo transcultural” pretende ir más allá de los confines eurocéntricos y del fenómeno de la inmigración, en tanto busca trascender culturas tan diversas y mundos epistémicos diferentes, como por ejemplo: la cultura bantú, la cultura indígena, la cultura india, la cultura árabe, la asiática, etc. No se limita a una dialéctica centro/periferia entre cultura occidental y no occidental, sino traslada el diálogo sin imponer grandes relatos ni verdades últimas ni ninguna teoría racional de la universalidad moral. En este sentido, creo que sería, en todo caso, más plausible el pragmatismo etnocentrista rortyano que sugiere deshacerse de la retórica racionalista,

¹⁰⁵ Escribe Parekh: “Los valores constitucionales, legales y cívicos representan la cultura pública de un país, dan forma y sustancia a una concepción de la vida buena necesariamente vaga y constituyen lo que he denominado sus valores públicos operativos. Son valores porque una sociedad los defiende, quiere vivir ateniéndose a ellos y juzga la conducta de sus miembros en sus términos. Son públicos porque están recogidos en sus instituciones y prácticas constitucionales, legales y cívicas, regulando así la conducta pública de sus ciudadanos. Y son valores operativos porque no se trata de ideales abstractos sino de una realidad moral y social realmente vivida y generalmente observada. Los valores públicos operativos de una sociedad constituyen la estructura moral primaria de su vida pública”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 396 y 397.

¹⁰⁶ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 398 y 399.

¹⁰⁷ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 401.

dejando de pensar en la “razón como fuente de autoridad” y centrarse más en lograr acuerdo mediante la persuasión, la narrativa, el sentimiento, la empatía, etc.¹⁰⁸.

Por lo tanto, un proceso dialógico abierto no debe condicionarse por una teoría abstracta de la razón moral, sino atender más bien, a contextos culturales específicos, y a partir de estos, generar las pautas de comunicación intercultural, bajo la premisa de que todas las culturas son incompletas y cuestionables en su filosofía y práctica, lo cual las obliga estar más abiertas y proclives a cualquier desplazamiento de sus marcos autorreferenciales: vida buena, sistemas normativos, formas de razonar, etc. Está previsto que en una constelación de mundos culturales existe una pluralidad semántica sobre los hechos, normas, valores y cosmovisiones diferentes que trascienden en la interpretación sobre la sexualidad, la vida, la muerte, los bienes básicos, derechos, etc.¹⁰⁹ Aún más, puede que conceptos como los enunciados no

¹⁰⁸ “Si los occidentales pudiéramos deshacernos de la noción de obligación moral universal surgida de la pertenencia a la especie y la sustituyéramos por la idea de construir una comunidad de confianza entre nosotros y otros, estaríamos en una mejor posición de persuadir a los no occidentales de las ventajas de unirse a tal comunidad”. RORTY, *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 121. Esta concepción pragmática está presente en la vida cotidiana, incluso en el derecho como señala López Calera: “En la vida y, por tanto, en el derecho, hay más *voluntad y sentimiento* que racionalidad y lógica”. Nicolás LÓPEZ CALERA, *Filosofía del Derecho*, Comares, Granada, 1992, p. 211.

¹⁰⁹ Como bien señala Parekh, en algunas culturas se concibe la sexualidad como una función orgánica tan natural como “rascarse”, pues comporta limitaciones mínimas; en otras reviste un significado cósmico, una actividad casi divina en la medida que genera vida; o incluso la muerte, para algunas culturas se considera un mero dato fáctico de la vida, como la caída de las hojas; en otras supone una liberación de las penas y se la espera con alegría; aún otras la entiende como símbolo de la fragilidad humana sobre la naturaleza. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 187. Lo mismo pasa con el significado de los bienes primarios de acuerdo con Walzer, quién señala que a diferencia de ciertas teorías dominantes sobre los bienes sociales que considera éstos como bienes materiales objeto de distribución, más bien, “No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales” (...) “incluso la gama de las necesidades, si tomamos en cuenta las de carácter físico y las de carácter moral, es muy amplia y las jerarquizaciones son muy diversas. Un mismo bien necesario, y uno que siempre es necesario, la comida por ejemplo, conllevan significados diversos en diversos lugares. El pan es el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo de Sabat, el medio de la hospitalidad, etc”. Michael WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad., Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997, p. 22. En un sentido parecido Santos señala que entre las culturas existe una constelación de *topoi* con sentido y significados diferentes. Los *topoi* son lugares comunes ampliamente extendidos de una cultura dada y funcionan como premisas de una argumentación. Por ejemplo, el *dharma* Indú o el *umma* del islam pueden comprender de manera distinta la idea de los derechos humanos. Así, “Desde el punto de vista del topos del *dharma*, los derechos humanos son incompletos en el sentido de que no están en capacidad de establecer el vínculo entre la parte (individuo) y la totalidad (la realidad), o todavía más fuertemente, en el sentido de que se centran en lo que es apenas un derivado, los derechos, en lugar de focalizar en el imperativo

sean posible de traducirlos auténticamente, a riesgo de forzar su interpretación, cayendo en una traducción errada, que lejos de persuadir al interlocutor, lo reafirme más en sus prejuicios. En suma, con todas las dificultades que supone llevar a cabo el ideal regulador del diálogo inter o transcultural, exige al menos un ejercicio de “desprendimiento” de los marcos monotópicos autorreferenciales, sensibles a la apertura de otros horizontes epistémicos; puesto que más allá de vaciar de contenido identitario a determinada cultura, sin duda, la enriquecerá o al menos invitará a la autoreflexión y autocrítica.

2.3 El interculturalismo desde la perspectiva decolonial

Por último, concluimos este apartado con el esbozo del modelo intercultural desde una perspectiva decolonial, el cual es concebido como “un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico, focalizada en la descolonización y en la transformación” sustancial de la sociedad y el Estado¹¹⁰. Desde este punto de vista, el multiculturalismo resultaría limitado por su apelación al mero reconocimiento e inclusión, pues con ello no sólo no afecta de manera estructural a la sociedad, sino que es utilizado para legitimar intereses hegemónicos y mantener el sistema dominante. Es así que el multiculturalismo no cuestiona la colonialidad que sigue operando en la estructura de la sociedad dominante que racializa y subalterniza seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida diferentes. Por ello que el reconocimiento jurídico-político es limitado.

En cambio, el interculturalismo de orientación decolonial refiere según Catherine Walsh a “complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que

primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de la sociedad y el cosmos. Desde el punto de vista del *dharma*, y ciertamente también de *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de simetrías muy simplistas y mecánicas entre derechos y deberes. Esto explica porqué, de acuerdo con los derechos humanos occidentales, la naturaleza no tiene derechos: porque no se le pueden imponer deberes”. SANTOS, *De la mano de Alicia*, op. cit., pp. 357 y 358.

¹¹⁰ Catherine WALSH, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 47.

admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto -con identidad, diferencia y agencia- con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí”¹¹¹.

Además, normalmente se ha confundido interculturalismo con multiculturalismo como términos sinónimos, hecho que ha sido aprovechado por la sociedad dominante, el Estado y otras instancias multilaterales para darle un uso intencional y discursivo según Walter Mignolo¹¹². Esta confusión ha minado la pretensión transformativa del interculturalismo en escenarios marcados por la continuidad del poder colonial, cuyo epicentro descansa, sobre todo, en la colonialidad del poder, del saber y del ser. En este sentido, la concepción del interculturalismo ya no se definirá en términos de “diferencias culturales” sino de “diferencias coloniales”¹¹³.

En definitiva, el interculturalismo decolonial se constituye sobre la base de la *diferencia colonial y la colonialidad del poder*, rasgos que lo distinguiría, por tanto, del multiculturalismo, en tanto que éste no cuestiona la matriz de la *colonialidad del*

¹¹¹ Catherine WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, op. cit., p. 45.

¹¹² Señala Walter Mignolo “Por eso, cuando la palabra interculturalidad la emplea el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a multiculturalidad. El Estado quiere ser *inclusivo*, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio, el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una *transformación*. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder; esto es la diferencia colonial -todavía existente- de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de educación, la economía, la ley”. Walter MIGNOLO, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh en *Polis, Revista Académica Universidad Bolivariana*, vol. 1, N°. 4, Chile, 2003, p. 9.

¹¹³ Como apunta Catherine Walsh: “En esencia, la interculturalidad es un paradigma “otro” que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial. Al añadir una dimensión epistemológica “otra” a este concepto -una dimensión concebida en relación con y a través de verdaderas experiencias de subalternización promulgadas por la colonialidad- la interculturalidad ofrece un camino para pensar desde la diferencia a través de la colonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta” WALSH, “Interculturalidad y colonialidad del poder”, op. cit., p. 57.

poder que subyace en sociedades con una historia colonial cuya inercia continúa en el presente.

Si bien es verdad que la reflexión decolonial no es de factura reciente, pues a juicio de Mignolo, la práctica epistémica decolonial viene gestándose desde la implantación de la matriz colonial del poder, de ahí que cuenta con una larga genealogía global que remite sus primeras manifestaciones en el pensamiento del indígena Waman Poma de Ayala en el siglo XVI, como del ex-esclavo Ottobah Cugoano en el XVIII¹¹⁴; seguida por una serie de pensadores como W.E.B. Dubois, Aimé Césaire, Frantz Fanón, etc. Desde los años 90's los movimientos indígenas y negros en América Latina, particularmente en Ecuador y Bolivia plantean otras formas de relación con el Estado, a partir del cuestionamiento de la colonialidad del poder¹¹⁵.

En la tradición decolonial suelen inscribirse los escritos de Fanón al denunciar los efectos opresivos que supuso la colonización occidental hacia los pueblos colonizados que, no sólo comportó una colonización geopolítica, sino además, una colonización “epistemológica” omnipresente en las mentalidades, instituciones y estructura de los pueblos colonizados. Este fue el escenario que consagró la figura de Franz Fanón como uno de los padres fundadores de la descolonización física y *mental* a fin de forjar una autentica identidad, puesto que era

¹¹⁴ En este sentido, señala Walter Mignolo, “las primeras manifestaciones del giro decolonial las encontramos en los virreynatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616; el segundo caso lo vemos con Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith) su tratado *Thoughts and Sentiments of the evil of Slavery*. Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de las discusiones con la teoría hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke”. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., p. 28.

¹¹⁵ En este sentido señala Walsh, que “El concepto de Interculturalidad tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación”. WALSH, “Interculturalidad y colonialidad del poder”, op. cit., p. 47.

preciso “cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”¹¹⁶.

En consecuencia, asumir la categoría colonialidad como un fenómeno continuado tras el colonialismo, exige por tanto, hacer una distinción entre *colonialidad* y *colonialismo*. Así, para Maldonado-Torres, el “*Colonialismo* denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la *colonialidad* se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista y la idea de raza. Así, pues, aunque el *colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo*. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna”¹¹⁷.

A la vista de lo expuesto, el *pensamiento decolonial latinoamericano*¹¹⁸, -una corriente que promueve los estudios decoloniales- centrará su crítica al

¹¹⁶ Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, trad., Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1973, p. 292. Para una reivindicación de la identidad y la dignidad negra sintetizada en la *negritud*, y al mismo tiempo, una crítica a la colonización occidental y los presupuestos epistemológicos de la modernidad (liberalismo, humanismo, racionalismo, etc.), véase Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, trads., Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Benat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2006. Asimismo, Catherine COQUIO, *L’histoire trouvée. Négarion et témoignage*. L’Atalante, Nantes, 2003.

¹¹⁷ MALDONADO-TORES, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 131.

¹¹⁸ “La colonialidad del poder” es uno de los puntos centrales de la crítica del pensamiento decolonial Latinoamericano, que en voz de Ramón Grosfoguel consiste: “que una implicación fundamental de la noción de “colonialidad del poder” es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización -a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*- tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas”. Ramón GROSGOQUEL, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en

eurocentrismo, teniendo en cuenta las relaciones de poder en términos económico-políticos y jurídicos, pero sobre todo, analizando los efectos de la colonialidad en su dimensión epistémica, al considerar que las formas eurocéntricas de conocimiento no son aditivas, sino constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista. Así lo expresan Ramón Grosfoguel y Santiago Castro al señalar que: “La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante en la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento “verdadero”, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación”¹¹⁹.

Para lograr un conocimiento abstracto, universal, y fuera del tiempo y del espacio, el pensamiento occidental tuvo que partir de lo que Santiago Castro denomina “la *hybris del punto cero*”¹²⁰, la cual significa que el paradigma epistemológico occidental parte de un punto de “observación inobservado”, distante del sujeto de la enunciación y de elementos empíricos o corporales que pudieran contaminar la certeza del conocimiento. Así, el “pienso y luego soy” cartesiano simbolizará el fundamento del universalismo abstracto al colocar al “yo” donde antes estaba Dios; y con ello inaugura lo que Grosfoguel llama “la ego-política del conocimiento”, “que no es otra cosa que una secularización de la cosmología

Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., p. 17.

¹¹⁹ GROSFOGUEL, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., p. 20.

¹²⁰ Para Castro-Gómez. La *hybris del punto cero* se explica “con la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura”. CASTRO-GÓMEZ, “Decolonizar la Universidad. La *hybris del punto cero* y el dialogo de saberes” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., p. 83.

cristiana de la teo-política del conocimiento. En la ego-política del conocimiento el sujeto de la enunciación queda borrado, escondido, camuflado (...) se trata entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo”¹²¹.

Por tal razón, el conocimiento científico occidental se caracterizará por su neutralidad, objetividad y universalidad, aunque ocultando el lugar desde el cual se habla y se producen conocimientos. Si bien es cierto que tales rasgos serán cuestionados por el paradigma del multiculturalismo; sin embargo, lo que no se cuestionará desde la filosofía occidental es, en el sentido epistemológico del sujeto de la enunciación, sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la ego-política del conocimiento¹²².

De acuerdo con lo anterior, una consecuencia de la colonialidad del poder y del saber, tiene como resultado la “colonialidad del ser” que es reflejada en la experiencia vivida y en las mentes de los sujetos colonizados. Esta forma de colonialidad proyectó la clasificación, racialización y diferenciación jerárquica de la humanidad en seres superiores e inferiores (blancos, indios, negros, mestizos); se justificó la racionalidad de unos frente a la no-racionalidad de “los otros”. En otras palabras, la colonialidad del ser supuso la naturalización de la diferenciación ontológica, lo que no fue otra cosa que la “deshumanización de la humanidad” según Fanón¹²³.

Para Maldonado-Torres, esta negación ontológica del sujeto colonizado tiene su fundamento en el paradigma epistemológico de la modernidad en su formulación

¹²¹ GROSGOUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., p. 64.

¹²² En este sentido señala Ramón Grosfoguel que “el concepto que va a quedar impreso en la filosofía occidental, a partir de Descartes, es el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo”. GROSGOUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, op. cit., p. 65.

¹²³ Al efecto véase Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, op. cit., pp. 287 y ss.

cartesiana: “El escepticismo misantrópico colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común. A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados”¹²⁴.

Ahora bien, frente a la crítica eurocéntrica a la colonialidad del poder, la respuesta del pensamiento decolonial se traslada hacia un giro epistémico decolonial, a través de un paradigma “otro” -como sostiene Mignolo-, “asentada sobre historias y experiencias marcadas por la colonialidad”¹²⁵. Este paradigma “otro” consistiría en la producción de un conocimiento “otro” desde la diferencia colonial, sin reproducir la visión universalista eurocéntrica ni pretender la neutralidad y objetividad, sino teniendo en cuenta el lugar de la enunciación del sujeto que habla y piensa desde un lugar concreto: mujer, negro, indígena, trabajador, etc. De este modo, el proyecto decolonial se afianzaría en una “corpo-política del conocimiento” -por distinguirlo de la “geopolítica del conocimiento”- teniendo en cuenta que “todo conocimiento se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados en contradicciones sociales, vinculado a luchas concretas y enraizados en puntos específicos de observación”¹²⁶.

Cabe señalar que una epistemología decolonial no debería afincarse en una exterioridad absoluta, esto es, en un conocimiento que se encierra en sí mismo, sin abrirse al diálogo con la modernidad. De hecho, una característica del pensamiento decolonial es constituirse en un “pensamiento de frontera”, situado en la línea

¹²⁴ MALDONADO-TORES, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, op. cit., p. 145.

¹²⁵ Teniendo en cuenta que el “paradigma otro”, según Mignolo, “*tiene en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad; esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo. Y porque cuestiona la propia lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad y postmodernidad. El paradigma otro no es, no puede ser, reducido a la hegemonía de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad*”. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., p. 27.

¹²⁶ SANTIAGO-CASTRO Y GROSFUGUEL, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, op. cit., p. 21.

divisoria entre modernidad/colonialidad; por eso se critica la modernidad desde la periferia, desde la subalternidad colonial, puesto que “no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista”¹²⁷.

Sin embargo, para llegar a un dialogo de saberes, esto es, hacia una alteridad epistémica, precisa primero desarrollar una descolonización epistemológica como primer paso para el intercambio de comunicación intercultural¹²⁸. De ahí que un espacio clave para la crítica decolonial es la producción de saberes subalternos, sin que ello suponga reproducir los excesos de la “colonialidad del saber”, sino partir desde el lugar epistémico de la enunciación (indígena, negro, etc.). De esta manera, el diálogo intercultural será entre saberes locales y desde el lugar de la enunciación, sin pretender justificar la neutralidad ni la universalidad. En definitiva, sólo bajo tales premisas es posible transitar hacia “un mundo descolonizado transmoderno pluriversal, de múltiples y diversos proyectos éticos-políticos, en donde pueda existir una comunicación real y un diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo”¹²⁹.

¹²⁷ MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., p. 51. Pese que al interior de occidente se generaron diferentes críticas al pensamiento dominante, e incluso, como el marxismo, el sujeto de la enunciación pasó del ser el “yo” cartesiano al “proletariado”; sin embargo, según Grosfoguel, se privilegió un universalismo epistémico y el sujeto de la enunciación siguió oculto. En sus palabras: “Marx piensa desde la situación histórico-social como solución del proletariado europeo. Desde ahí propone un diseño global/universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso, el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. GROSFOGUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, op. cit., p. 69.

¹²⁸ Así dirá Castro-Gómez: “El dialogo de saberes sólo es posible a través de la descolonización del conocimiento y de la descolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento” CASTRO-GÓMEZ, “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el dialogo de saberes”, op. cit., p. 88.

¹²⁹ GROSFOGUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, op. cit., p. 74. Enrique Dussel ha sido uno de los autores que ha propuesto la idea de *transmodernidad* como proyecto utópico distinto a la idea de *posmodernidad*, pues considera que éste no es

Con todo lo esbozado, se han apuntado algunos rasgos que caracterizan el interculturalismo decolonial, destacándose como una propuesta que intenta cuestionar los alcances del multiculturalismo, en la medida que introduce el elemento de la “diferencia colonial” como perspectiva a partir del cual analiza la opresión estructural que atraviesa la vida de muchas entidades subalternas. Desde este presupuesto, se considera que la colonialidad poder está estructurada en todas las relaciones raciales, étnicas, epistemológicas, ontológicas, etc., que a su vez es institucionalizada en el Estado y la sociedad en general. Por lo tanto, para una transformación real de las relaciones de poder, pasa por una “gramática de la descolonización” que visibilice la colonialidad aún no descolonizada¹³⁰.

Finalmente, todo cuanto se ha pretendido exponer hasta acá, es señalar una perspectiva más que abona a la indeterminación del multiculturalismo en cuanto modelo de gestión de la diversidad cultural, contrastándolo con otras opciones de significar la justicia en el contexto de sociedades multiculturales. Sin embargo, queda

más que una crítica eurocéntrica al eurocentrismo; sin embargo, la trans-modernidad está más allá de toda posibilidad interna de la modernidad. Al efecto véase DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., pp. 387-407. Una propuesta más cercana o complementaria a la propuesta decolonial es sugerida por Boaventura de Sousa Santos como “post-modernidad inquietante o de oposición” que analiza los dos proyectos contradictorios de la modernidad (regulación y emancipación). En sus palabras: “En el proyecto de la modernidad podemos distinguir dos formas de conocimiento: el conocimiento-regulación, cuyo punto de ignorancia se designa como caos, y el punto de saber se designa como orden; en el conocimiento-emancipación, cuyo punto de ignorancia se designa como colonialismo, y cuyo punto de saber se designa como solidaridad. A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación. Esto se debió al modo bajo el que la ciencia moderna se convirtió en conocimiento hegemónico y se institucionalizó como tal. Al dejar de lado la crítica epistemológica de la ciencia moderna, la teoría crítica, a pesar de pretender ser una forma de conocimiento-emancipación, acabó por convertirse en conocimiento-regulación. Por el contrario, para la teoría crítica post-moderna, todo conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento. En la fase actual de transición paradigmática, la teoría crítica post-moderna se construye a partir de una tradición epistemológica marginada y desacreditada de la modernidad: el conocimiento-emancipación. En esta forma de conocimiento la ignorancia es el colonialismo, y el colonialismo se define por la concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto. En esta forma de conocimiento, conocer es reconocer y progresar en el sentido de elevar al otro de la condición de objeto a la condición de sujeto. Este conocimiento-reconocimiento es lo que designo como solidaridad”. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, op. cit., pp. 30 y 31.

¹³⁰ MIGNOLO, Walter, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

por revisar un aspecto de trascendencia conceptual vinculado al léxico de los sujetos colectivos, cuya naturaleza jurídica y acomodación en el discurso del multiculturalismo no escapa tampoco de la indeterminación conceptual como veremos en seguida.

3. Hacia una delimitación de las entidades constitutivas del multiculturalismo

Una segunda indeterminación del multiculturalismo reside en la diversidad de entidades colectivas que tienden a acomodarse en función a la identidad colectiva y diferencia cultural, cuya ambigüedad y confusión hace más difícil la tarea de fijar una frontera conceptual entre unos y otros, y su nivel de vinculación con el discurso multicultural. Además, en la vida gregaria, todo ser humano se encuentra relacionado de alguna forma, con asociaciones, organizaciones sociales, grupos sociales, comunidades culturales, etc. Por eso, frente a esta constelación de entidades colectivas, es preciso distinguir qué entidades resultan coherentes con el discurso del multiculturalismo, y cómo se legitiman como actores en la política de reconocimiento.

Si partimos, como señala el profesor José María Sauca, que “el grupo aparece como un elemento heurístico central para el multiculturalismo”¹³¹, habría que distinguir entonces, ¿qué entendemos por grupo? y ¿cómo se adjetiva o se concreta en el contexto del multiculturalismo? A fin de aproximarnos a tales interrogantes, seguiremos la clasificación de grupo que hace Iris Marion Young, quién da cuenta de tres modelos de *grupo* en que las personas pueden tener alguna identificación o afinidad: 1) el *modelo agregativo*, alude a la clasificación de personas según atributos comunes como es el color de los ojos, la marca del coche que conducen, la calle donde viven, etc.; 2) el *modelo asociativo*, remite a colectividades de personas que se unen voluntariamente mediados por la figura contractual para formar una institución organizada, como los clubes, empresas, partidos políticos, sindicatos, etc.; y, 3) los *grupos sociales* son aquellos que comparten no sólo atributos comunes sino un sentido de identidad. Es el caso de la gente negra, mujeres, lesbianas, homosexuales, etc., cuya pertenencia viene dada por la autoidentificación grupal más

¹³¹ SAUCA CANO, “Multiculturalismo y sociedad civil”, op. cit., p. 115.

allá de los atributos objetivos¹³². De este modo, un grupo social no sería una “simple colección de gente”, sino “un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. Los miembros de un grupo tienen afinidades específicas debido a sus experiencias o forma de vida similares, lo cual los lleva a asociarse entre sí más que con aquellas personas que no se identifican con el grupo”¹³³. En este sentido, para Young el grupo sería ontológicamente anterior a las personas, puesto que éstas son producto de procesos sociales, no el origen del grupo; lo que los distinguiría con respecto a los *conjuntos* y las *asociaciones*, en donde los individuos son anteriores al colectivo¹³⁴.

Cabe subrayar que lo que aquí destaca la autora, es la consideración de los grupos sociales en tanto grupos identitarios, rasgos que los distinguirían con respecto a otros grupos organizados con fines instrumentales. Como afirma Amy Gutmann, las personas llegan a identificarse con los grupos sea porque existe un interés o una

¹³² YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 78-80. Por su parte, Joseph Raz, identifica al menos seis rasgos que puede caracterizar un grupo: 1) Tener un carácter común y ser cultura que define o marca una variedad de estilos de vida, tipos de actividad, profesiones, objetivos y relaciones. 2) La persona que crece en dicha cultura será marcada por su carácter. Sus gustos y sus opciones se verá afectados por esa cultura en un grado significativo. 3) La pertenencia al grupo se mide por el reconocimiento mutuo; es decir, pertenecemos a estos grupos si, entre otras condiciones, somos reconocidos por los demás miembros del grupo como pertenecientes a él. 4) Que sea un grupo cuyos miembros tengan un perfil social altamente visible de pertenencia y de reconocimiento general. 5) La calidad de miembro es simplemente una cuestión de pertenencia y no de criterios de éxito o logros. No necesitamos probarnos a nosotros mismos para pertenecer y ser aceptado. Por ejemplo, ser Irlandés y no necesita ser buen irlandés. Pertenecemos debido a quiénes somos. 6) No ser un grupo reducido por relaciones personales cuyos miembros son generalmente conocidos, sino de grupos anónimos, en los cuales el reconocimiento mutuo está asegurado por la posesión de características generales. Joseph RAZ, *La ética en el ámbito público*, Gedisa, trad., María Luz Melon, Barcelona, 2001, pp. 141-146.

¹³³ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 77.

¹³⁴ En este sentido: “El modelo agregativo concibe al individuo como anterior al colectivo porque reduce el grupo social a una simple serie de atributos ligados a los individuos. El modelo asociativo también concibe implícitamente a los individuos como ontológicamente anteriores al colectivo, es decir, quienes forman o integran los grupos. (...) Por otra parte, los grupos constituyen a los individuos. El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo”. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 80. El acento de Young sobre la precedencia ontológica del grupo sobre el individuo parece seguir las huellas de autores catalogados de comunitarista, que conciben al individuo constituido por la referencia y el horizonte de significados que le provee el contexto social, cultural, histórico, etc. Véase al efecto, Charles TAYLOR, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, p. 42 y ss. En la misma línea y matices, Michael J. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000. Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

finalidad instrumental compartida, o bien, porque existe una identificación mutua: “Un grupo de interés se organiza en torno a un interés instrumental compartido de los individuos que constituyen el grupo, *sin que sea necesaria la identificación mutua entre los integrantes*” (...) mientras que la característica que define a un grupo identitario es la identificación mutua de los individuos unos con otros con respecto a marcadores sociales compartidos”; por lo tanto, “la característica de un grupo de interés es la unión de individuos en torno a un objetivo instrumental que comparten y *que es previo a la formación del grupo*”¹³⁵.

Como se advierte, un grupo de interés de acuerdo con Gutmann se estructura de la misma manera que las *asociaciones* definida por Young, puesto que en ambos casos, los individuos son anteriores al grupo, y no son más que producto de intereses preexistentes. Además, prevalece una concepción individualista de las personas respecto al grupo, mientras que en los grupos sociales o identitarios, las personas son resultado de procesos socioculturales.

Ahora bien, los grupos de identidad, según Gutmann, “pueden actuar de manera colectiva en la prosecución de un interés instrumental de todo el grupo. La identificación mutua y prosecución colectiva de un interés instrumental se refuerzan recíprocamente”¹³⁶, lo que no significa que los grupos identitarios sean reductibles a simples fines instrumentales. Pues lo que caracteriza a las personas que forman parte de un grupo de identidad es cómo se identifican a sí mismas, es decir, lo que las personas *son*; mientras que en el grupo de interés se vincula con lo que las personas *quieren*¹³⁷. Un caso donde puede entrar en juego intereses instrumentales e identificación de grupo es en la representación de las voces de los grupos oprimidos en el espacio público según las premisas de ciudadanía diferenciada¹³⁸.

¹³⁵ Amy GUTMANN, *La identidad en democracia*, trad., Estela Otero, Katz editores, Buenos Aires, 2008, pp. 27 y 28.

¹³⁶ GUTMANN, *La identidad en democracia*, op. cit., p. 30. La búsqueda de intereses instrumentales de los grupos de identidad no debe llevarnos a suponer que esos intereses son previos a la identificación mutua y que por lo tanto el grupo es realmente un grupo de interés, y no un grupo identitario”. “Por ejemplo, sin la identificación mutua como feministas israelíes judías, las Mujeres del Muro no tendrían un interés instrumental en superar las barreras que existen para las mujeres judías israelíes que quieren rendir culto en público”, op. cit. p. 28.

¹³⁷ GUTMANN, *La identidad en democracia*, op. cit., p. 30.

¹³⁸ Uno de los planteamientos principales en la justicia de reconocimiento es que a través de la representación de grupo en el espacio público heterogéneo se traslada mejor las experiencias, perspectivas e intereses de grupo, que mediante la promoción de la justicia en

Teniendo en cuenta lo anterior, consideramos que la categoría de grupo social o grupo identitario resulta una herramienta heurística apropiada para referirnos de modo general a aquellos grupos que se identifican a sí mismos por razones de género, raza, religión, orientación sexual, etnia, nacionalidad, edad, discapacidad o ideología. Un denominador común que soportan todos estos grupos sociales o identitarios, a juicio de Iris Marión Young, consiste en la opresión. La opresión entendida no en su sentido tradicional como “ejercicio de la tiranía por un grupo gobernante”, o la “conquista y dominación colonial”, sino en un sentido estructural en tanto suponen “desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico lo coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal”. (...) “La opresión se refiere también a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y no necesariamente son el resultado de las intenciones de un tirano. La opresión así entendida es estructural y no tanto el resultado de las elecciones o políticas de unas pocas personas. Sus causas están insertas en normas, hábitos, símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas”¹³⁹.

Esta nueva semantización del concepto de opresión según Young, se debe a la oleada de nuevos grupos sociales surgidos en las últimas décadas del siglo XX, lo que en términos de acción colectiva resultan los nuevos movimientos sociales, tales como los pueblos indígenas, minorías nacionales, naciones etnoculturales, inmigrantes, feministas, gays, lesbianas, los verdes, etc.,¹⁴⁰ quienes vienen

el ámbito público homogéneo. Al efecto véase específicamente, YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 308-321. KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 183-209.

¹³⁹ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 74 y 75.

¹⁴⁰ Una característica de este conglomerado según Parekh, es que representan “prácticas, estilos de vida, puntos de vista y modos de vida que difieren de los de la cultura dominante de una sociedad más amplia que desincentiva en diversos grados su aceptación. Aunque sean demasiado diferentes entre sí como para poder compartir una agenda filosófica o política común, todos ellos se sienten unidos en la medida en que se resisten a aceptar la homogeneización y asimilación en sociedades más amplias basadas en la creencia de que sólo existe una única forma correcta o normal de entender y estructurar los ámbitos relevantes de la vida”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 13. Siguiendo la estela de Nancy Fraser, Seyla Benhabib señala que la “Cultura se ha vuelto sinónimo ubicuo de *identidad*, un indicador y diferenciador de identidad. Obviamente, la cultura siempre ha sido un indicador de la diferencia social. Lo que resulta novedoso es que los grupos que actualmente se constituyen en torno a dichos indicadores identitarios exigen el reconocimiento legal y la distribución de los recursos del Estado y de sus organismos para

reclamando un cambio social y político debido a las profundas injusticias que sufren algunos grupos sociales como consecuencia de la estructura opresiva prevaleciente, sin pretender con ello sustituir gobernantes, establecer nuevas leyes o asumir los poderes establecidos, sino transformar radicalmente la sociedad¹⁴¹.

Ahora bien, habría que señalar que no todos los grupos de identidad son oprimidos por definición, puesto que su propia constitución es correlativa a la presencia de grupos opresores identificados con la discriminación racial, de género, la misoginia, la xenofobia, la homofobia, etc. Y tampoco todos los oprimidos lo son en la misma medida o del mismo modo. Según Young, existen al menos cinco caras de la opresión sistemática tal como es usado por los diversos movimientos sociales; de modo que un grupo es oprimido si se encuentra en alguna o varias de las siguientes situaciones: 1) *explotación*, cuando no reciben beneficio del propio trabajo y estos benefician a otros; 2) *marginación*, es la exclusión de la participación en las principales actividades sociales y laborales; 3) *carencia de poder*, en tanto viven y trabajan bajo la autoridad de otras personas; 4) *imperialismo cultural*, como grupo están estereotipados, al mismo tiempo que su experiencia y situación resulta invisible en el conjunto de la sociedad y prácticamente no tienen posibilidades de expresar sus

preservar y proteger sus especificidades culturales”. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*. op. cit., p. 22.

¹⁴¹ Un ejemplo de esta transformación estructural de la sociedad, se hace evidente en la concepción de Aguirre Rojas, quien considera que el movimiento neozapatista surgido en México en 1994, ha marcado una lucha sin precedentes y de dimensión universal, pues su lucha supone una nueva manera de concebir la lucha por el poder social, lo cual marca la diferencia con el poder de las élites tradicionales (partidos políticos) que asumen la política como fin en sí mismo y no como medio para legitimar el poder social bajo el principio de “mandar obedeciendo”. De ahí que el neoazapatismo sea concebido en la *Otra Campaña* como un movimiento no para disputar el poder sino para fortalecer un amplio movimiento social que vigile el poder en turno, sean éstos de derecha, centro o izquierda. Por tanto, “el objetivo final no es el de “tomar el poder político” para enamorarse de él y terminar sucumbiendo a su lógica corruptora, sino simple y sencillamente (...) el de cambiar radicalmente este mundo injusto, explotador y represivo, por un nuevo mundo libre, igualitario, democrático y tolerante, es decir por “un mundo en el que quepan todos los mundos posibles”. Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS, *Chiapas, planeta tierra*, 2ª ed., Contrahistorias, México D. F., 2006, p. 118. La idea que subyace en la “*Otra Campaña*” zapatista, plantea -a juicio de Ramón Grosfoguel- una manera “Otra” de hacer política, pues parte desde la retaguardia siguiendo los principios de “andar preguntando y escuchando” y que está ligado al “mandar obedeciendo” de la democracia tojolabal, en donde el que manda obedece y el que obedece manda; lo cual contrasta con la democracia occidental del “andar predicando y convenciendo” desde la vanguardia, y donde el que manda no obedece y el que obedece no manda”. GROSFOGUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, op. cit., p. 75.

experiencias y perspectivas sobre los sucesos sociales; y, 5) *violencia*, los miembros del grupo sufren violencia y hostigamiento provocado por el temor u odio hacia el otro¹⁴².

Como se observa, los *grupos sociales oprimidos* se concretan a juicio de Young, en los llamados *nuevos movimientos sociales*¹⁴³, que en las últimas décadas del siglo pasado vienen organizándose en función a la identidad para demandar una serie de reivindicaciones en atención al grupo de pertenencia. Estos nuevos movimientos sociales se caracterizan, siguiendo a Claus Offe, por la diversidad y heterogeneidad, prioridad en valores como la autonomía e identidad (individual o colectiva); resultan más informales, difusos y menos estructurados por su posición no institucional, lo que los condiciona a hacer una política de protesta¹⁴⁴. Tales rasgos los diferenciarían de los clásicos sujetos económicos o políticos definidos tradicionalmente con arreglo a ideologías (conservador o liberal, de izquierdas o de derechas, capitalista o socialista, fascista o comunista) y clase (burgués/proletariado). En el contexto de las sociedades capitalistas occidentales, los nuevos movimientos se identifican, según este sociólogo, con la nueva clase media¹⁴⁵; mientras que para algunos teóricos latinoamericanos, los nuevos movimientos sociales en países periféricos no se restringe a una base homogénea de corte económico, que reduzca a los agentes sociales a relaciones de producción y contradicciones de clase, sino más

¹⁴² YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 86-110.

¹⁴³ Dada su extensión y diversidad, los nuevos movimientos sociales resultan difíciles de ubicar bajo un concepto unívoco, aunque la “expresión *nuevos movimientos sociales* comienza a usarse para designar determinadas formas de acción colectiva que proliferan a partir de la segunda mitad de los años sesenta y son difíciles de explicar desde los modelos prevalecientes en este campo. Lo segundo es consecuencia de que son protagonizadas por una variedad de individuos y grupos a los que no es posible situar en posiciones estructurales homogéneas”. Enrique LARAÑA, *La construcción de los movimientos sociales*, Alianza, Madrid, 1999, p. 129.

¹⁴⁴ Claus OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1988, pp. 177-180. Para mayor análisis en torno a los rasgos que caracterizan los nuevos movimientos sociales en sociedades del capitalismo occidental puede ver Enrique LARAÑA y Joseph GUSFIELD, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de investigaciones sociológicas, Madrid, 1994, pp. 6-10.

¹⁴⁵ OFFE, *Partidos Políticos y nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 181. Observa Wolkmer: “al referirse a los movimientos sociales como portadores de un paradigma de política alternativa, Offe, los identifica con una nueva clase media. Una clase media en donde las exigencias carecen, en gran parte, de la tipicidad de clase, ya que sus metas son dispersas y universalistas, como aquellas pretensiones que atañen al pacifismo, a la protección del medio ambiente y a la defensa de los derechos humanos”. Antonio Carlos WOLKMER, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, trad. de David Sánchez Rubio y Juan Carlos Sánchez Villegas, Mad, Sevilla, 2006, p. 124.

bien, se identifican con la clase popular¹⁴⁶. Ello explica en buena medida que en los países centrales destaquen más los movimientos ecológicos, feministas, antirracistas, pacifistas, en protesta contra la energía nuclear, en defensa de las minorías nacionales, de los animales, movimientos de los homosexuales, de consumidores, de autoayuda, etc. En tanto que en países periféricos, -como el contexto latinoamericano- estos nuevos movimientos sociales tienen un perfil más heterogéneo, pues comprenden además, movimientos populares, urbanos y rurales integrados por obreros, sindicalistas, campesinos, pueblos indígenas, eclesiales, estudiantes, marginados, sin tierra, derechos humanos, etc.¹⁴⁷

Asimismo, resultan determinantes los objetivos que subyacen en la base social de los NMS`s de los países centrales y periféricos respectivamente. Estos se distinguen, según Santos: “Entre los valores postmaterialistas y las necesidades básicas; entre las críticas al consumo y las críticas a la falta de consumo, entre el hiperdesarrollo y el sub (o anarco) desarrollo, entre la alimentación y el hambre, entre la nueva clase media y las (poco esclarecedoras) clases populares, entre el Estado providencia y el Estado autoritario”¹⁴⁸. Ciertamente no puede descartarse una proximidad o convergencia entre ambos movimientos, de hecho muchas demandas exigidas en los países centrales se reivindica en América Latina, como por ejemplo: la luchas de las mujeres, la cuestión ecológica, los derechos humanos, etc. Sin embargo, consideramos que el punto de mayor inflexión descansa en las privaciones radicales y la falta de reconocimiento efectivo de las subjetividades colectivas en escenarios marcados por la opresión y dominación de unos grupos sobre otros.

¹⁴⁶ En este sentido, Antonio Carlos Wolkmer señala que “ya no se podrán reducir los nuevos sujetos colectivos a simples sujetos de clase, y tampoco se podrá dejar de considerar totalmente que, en América Latina, los movimientos sociales están en gran parte todavía identificados con las clases populares, principalmente con el sector obrero urbano inserto en una instancia conflictiva de fuerzas productivas, relaciones de trabajo y subsistencia material. Asimismo, no parece adecuado vincular la emergencia de los movimientos sociales con la sustitución o la desaparición eventual de las clases sociales, sea en las sociedades capitalistas avanzadas, sea en las periféricas como la brasileña”. WOLKMER, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 126.

¹⁴⁷ WOLKMER, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 210. Del mismo modo, véase DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, op. cit., pp. 313 y 314.

¹⁴⁸ DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, op. cit., p. 320.

En definitiva, tenemos entonces que los nuevos movimientos sociales se identifican con los grupos sociales oprimidos con cualquiera de las modalidades señaladas: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia; se distinguen de los viejos movimientos sociales: obreros, partidos políticos o sindicatos, puesto que no siempre aspiran reivindicar una posición de clase o ideología, ni cambiar un régimen por otro, u obtener el poder; sino pretenden transformar el *statu quo* de manera estructural y la democratización del conjunto de la sociedad. Asimismo, comprende múltiples actores (mujeres, estudiantes, pobladores urbanos, indígenas, desocupados, ecologistas, pacifistas, etc.); comportan diversos motivos de lucha (paridad de género, educación, tierra y territorio, autogobierno, necesidades básicas, medio ambiente, etc.); y plantean diferentes estrategias, derechos y demandas de justicia (reconocimiento a la diferencia cultural, respeto a la autonomía personal, la afirmación de la identidad colectiva, la distribución de bienes materiales, el respeto a prácticas o estilos de vida diferente, el cierre de una central nuclear o una empresa minera contaminante, etc. En suma, los nuevos movimientos sociales parecen ser prácticamente todos los grupos que luchan de manera extensiva por la emancipación, la democracia, el bienestar, la justicia y los derechos humanos, etc.

A la vista de lo expuesto, consideramos que la categoría de grupo social oprimido, constituye un concepto relevante a los efectos de caracterizar a aquellas entidades colectivas que se identifica con determinados marcadores compartidos, al menos en su distinción respecto al *conjunto de personas, las asociaciones o grupos de interés*, pero insuficiente como categoría heurística que nos permita acotar a los sujetos del multiculturalismo, pues como vimos al inicio de este capítulo, el sustrato principal del multiculturalismo radica en la asociación entre identidad y cultura.

Dado que cualquier actor social o sujeto identitario comporta una aproximación a la idea de cultura, podemos decir entonces, que a la noción de grupo social oprimido es posible complementarlo a la luz de la identidad cultural, siendo conscientes que la frontera conceptual de la cultura es vasta e indeterminada, lo que puede terminar siendo un ejercicio inútil si partimos de un concepto tan amplio. Como señala Amy Gutmann: “Cuando el término de cultura se usa en sentido amplio, la identidad cultural subsume todo el universo de grupos identitarios, y todo marcador social con respecto al cual las personas se identifican entre sí se considera

cultural. Así considerada, la cultura es el aglutinante universal que une a las personas en grupos identitarios, y pasa a ser una categoría tan amplia que es de poca utilidad para comprender las diferencias que existen entre los grupos identitarios”¹⁴⁹.

Por tal razón, a los efectos de la delimitación subjetiva que nos ocupa, consideramos pertinente la acotación que formula Parekh, quien afirma: “El multiculturalismo no se refiere a la identidad y diferencia *per se*, sino aquellas que se subsumen en una cultura y son sostenidas por éste. Es decir, a un cuerpo de creencias y prácticas que dan forma a los términos en que un grupo de personas se entiende a sí mismo y al mundo”¹⁵⁰. Por tanto, a juicio de este autor, la sociedad moderna adopta al menos tres formas de diversidad cultural: 1) *diversidad subcultural*: aquellas que comparten con un sistema dominante y sólo exigen un espacio y respeto para sus estilos de vida diferentes (gays, lesbianas, etc.); 2) *diversidad de perspectiva*: aquellas que se muestran críticos respecto de ciertos principios o valores de la cultura dominante e intentan reconstruirlo (feministas, ecologistas, personas religiosas, etc.); y, 3) *diversidad comunal*: aquellas comunidades que viven con arreglo a sus propios sistemas de creencias y prácticas (inmigrantes, grupos religiosos, los judíos, los gitanos, los amish, los pueblos indígenas, vascos, catalanes, escoceses, etc.)¹⁵¹. De estas tres formulaciones, a juicio de Parekh, sólo este último se identifica mejor con la teoría del multiculturalismo, postura que parece coincidir con la de Kymlicka como veremos.

En efecto, según Will Kymlicka, ha habido diferentes formas de incorporación de culturas diferentes a las actuales comunidades políticas que van desde la colonización y conquista de sociedades que anteriormente gozaban de autogobierno hasta la inmigración voluntaria de individuos y sus familiares. Al primero identificará como “minorías nacionales” y a los segundos llamará “minorías étnicas”¹⁵². Siendo así, los actores del multiculturalismo se limitarían básicamente a la categoría de minorías étnicas y nacionales; de modo que desplaza a segundo plano a *grupos sociales* tales como mujeres, gays, lesbianas, discapacitados, etc., aun

¹⁴⁹ GUTMANN, *La identidad en democracia*, op. cit., p. 61.

¹⁵⁰ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p.15.

¹⁵¹ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 16 y 17.

¹⁵² KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 26 y 27.

cuando asume que su teoría liberal es compatible con las reivindicaciones de los grupos en desventaja¹⁵³.

Como se advierte, tanto Parekh como Kymlicka, admiten que el multiculturalismo tiene ese carácter expansivo para comprender otros grupos sociales, aunque consideran más conveniente emparentar la idea de multiculturalismo a las minorías étnicas, nacionales y pueblos indígenas, en virtud de que se trata de entidades se caracterizan no sólo por adherirse a determinadas creencias, prácticas, sentidos y significados comunes, sino porque son institucionalmente complejas, ocupan un territorio determinado, y comparten una lengua, historia, tradiciones, etc. Todo ello constituye lo que Kymlicka denomina “cultura societal”. Por tanto, aquellos grupos desaventajados socialmente -y aún cuando comparten una identidad colectiva por razón de género, preferencia sexual, discapacidad, etc.- no constituyen una “cultura societal”, sino más bien, una subcultura que remite a diferentes perspectivas críticas dentro de una cultura societal.

Aunque la plausibilidad conceptual de *cultura societal* ha sido observada por Seyla Benhabib al considerar que ésta resulta borrosa y tiende a esencializar la cultura al asumirla como “totalidades homogéneas”. “Nunca hay una cultura única, un sistema coherente de creencias, significados, simbolizaciones y prácticas que pueda abarcar “todo el espectro de las actividades humanas”. Sostengo que no puede existir dicho principio único de cultura societaria y también que, en un momento histórico dado, existen significados y relatos colectivos antagónicos que afectan a todas las instituciones y forman diálogos entre las culturas”¹⁵⁴.

Sin duda, el enfoque de la autora intenta incluir las distintas perspectivas culturales que hemos visto de acuerdo con Parekh, -y quizás termina diluyendo la idea de cultura en los términos expuestos por Amy Gutman- al señalar que “*cualquier experiencia colectiva, sostenido a lo largo del tiempo, puede constituir una cultura. ¿por qué privilegiar las culturas institucionalizadas por encima de las que pueden ser más informales y amorfas, menos reconocidas en público y tal vez incluso de origen más reciente?*”¹⁵⁵. Naturalmente la idea de cultura puede

¹⁵³ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*. op. cit., pp. 35-37.

¹⁵⁴ BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit., p. 112.

¹⁵⁵ BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit., p. 113.

multiplicarse según distintas identidades colectivas se mueven dentro de los nuevos movimientos sociales; sin embargo, dado que el propósito acá seguido es delimitativo, a riesgo de soslayar otras entidades oprimidas con una fuerte constitución cultural, aunque carente del elemento lingüístico, la territorialidad y la institucionalidad según la concepción de *cultura societal*.

En definitiva, podemos concluir esbozando que dentro del edificio multicultural cohabitan al menos tres clases de grupos sociales oprimidos en función a la identidad y diferencia cultural: 1) los que se dicen propietarios y tienen una larga historia: minorías nacionales y pueblos indígenas. 2) Los que llegaron en calidad de inquilinos: distintas minorías étnicas y religiosas, por lo general representado por la categoría de inmigrantes; y 3) los que resultan visitantes o huéspedes temporales o transitorios: aquellos grupos sociales cuyos marcadores de identidad colectiva son más inestables en el tiempo; apelan a medidas afirmativas y principios de equidad en la distribución del poder y de los recursos materiales a fin de lograr su paridad con el resto de la sociedad dominante. A fin de conocer cuáles son las características específicas y rasgos distintivos que definen a cada uno de estas clases de sujetos identitarios, en lo sucesivo analizaremos las implicaciones del multiculturalismo en el lenguaje de los derechos colectivos y sus tensiones con los derechos individuales.

4. Sobre los derechos colectivos y la naturaleza específica de los sujetos colectivos

En el apartado anterior hemos pretendido ordenar los sujetos identitarios poniendo énfasis en la identidad cultural, porque consideramos que es el núcleo normativo que caracteriza la concepción del multiculturalismo en la esfera de la justicia etnocultural; además, porque es el punto de partida por el cual discurre esta investigación centrada en el elemento cultural; de ahí que este marco de referencia resulte fundamental en la identificación de los sujetos multiculturales bajo la noción de *cultura societal*.

Es verdad que no todos los sujetos colectivos apuestan por exigir el reconocimiento a la diferencia cultural, algunos porque carecen de una presencia fuerte de elementos culturales, y otros, no les interesa reafirmar su diferencia cultural en la medida que ponderan distintas demandas, como la satisfacción de bienes

básicos o la representación política. En todo caso, se trataría de sujetos ligados en distintos grados, con cualquiera de las reivindicaciones apuntadas, encajando así, en la concepción de la *justicia dual* formulada por Nancy Fraser¹⁵⁶. Sea en un caso o en otro, la afirmación de cualquier meta colectiva se transforma en términos de reconocimiento de derechos colectivos en mecanismos para garantizar el acceso a determinados bienes, intereses o necesidades compartidas.

En este sentido, la introducción de los derechos colectivos como enunciado normativo del multiculturalismo, abre la discusión no sólo respecto al concepto y justificación de los mismos, sino la relevancia del sujeto colectivo en la titularidad de derecho dentro de una cultura jurídica dominado por el paradigma individual¹⁵⁷. Sin embargo, -y este es nuestro punto de partida- si bien se percibe una conexión directa entre multiculturalismo y entidades colectivas afines, también existe una indeterminación semántica en torno al concepto de derechos colectivos, puesto que no todas las entidades multiculturales concretan una misma categoría de derechos,

¹⁵⁶ Una de las aportaciones relevantes de Nancy Fraser a la teoría de la justicia, es la de haber planteado que las reivindicaciones por la distribución y del reconocimiento constituyen dos paradigmas de justicia que están intrínsecamente relacionados, aunque distintos e irreductibles, como puede corroborarse en: Nancy FRASER, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, trad. Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre, Bogotá, 1997. Del mismo modo, Nancy FRASER y Axel HONNETH, *¿Distribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Paidea Galiza-Morata, Madrid, 2006. Aunado a estas formulaciones duales, en trabajos posteriores, la autora introduce una nueva dimensión a la concepción de justicia, partiendo del cuestionamiento que concibe el marco del Estado insuficiente para hacer frente a situaciones de justicia que tienen más bien, traspasa los marcos wesfalianos. Así, la autora traslada las reivindicaciones de justicia a políticas transformativas de proyecciones globales, mediante la creación de instituciones democráticas en el que todos los sujetos tengan una participación paritaria. Nancy FRASER, *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*, Polity, Cambridge, 2008.

¹⁵⁷ Existe una importante literatura sobre los derechos colectivos, pudiendo consultarse los siguientes: Jeremy WALDRON, *Liberal rights. Collected papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Michael HARNEY, "Some confusions concerning collective rights", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nº 2, July, 1991, pp. 293-314. Michael McDONALD, Should communities have Rights? Reflections on liberal individualism, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nº 2, Jul., 1991, pp. 217-237. Nicolás LOPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona, 2000. Juan Antonio CRUZ PARCERO, *El lenguaje de los Derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Trotta, Madrid, 2007. Michel SEYMOUR, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008. Para un estudio sobre las principales aportaciones teóricas de este último autor, véase José María SAUCA CANO, "Liberalismo y derechos colectivos. Análisis de su fundamentación en la teoría Seymouriana", en *Analisi e diritto. Recherche de Giurisprudenza Analitica*, Marcial Pons, 2008, pp. 119-150.

titularidades, bienes o necesidades colectivas. En atención a lo expuesto, en los siguientes apartados nos limitaremos simplemente a explicar cómo a partir del léxico colectivo del multiculturalismo suscita una serie de análisis que afecta al ámbito del derecho y sus implicaciones colectivas.

4.1 Algunas confusiones conceptuales sobre los derechos colectivos

La emergencia de los derechos colectivos surcada por la necesidad de traducir reivindicaciones colectivas al lenguaje jurídico pone de relieve su relevancia semántica y sus dilemas de justificación. No son pocas las barreras a sortear en un contexto dominado por una gramática jurídica-política y filosófica anclada en la tradición liberal, que mira con sospecha cualquier reclamo identitario en nombre de la colectividad¹⁵⁸. Como bien señala López Calera: “En un mundo profundamente individualista, hablar de derechos colectivos no tiene buena prensa. Domina la idea de que los derechos colectivos son una categoría injustificada, poco o nada consistente, teóricamente innecesaria, políticamente incorrecta e incluso peligrosa. La hegemonía ideológica del individualismo no permite muchas alegrías en torno a los derechos colectivos”¹⁵⁹.

Pese a las resistencias o desconfianzas que comportan los derechos colectivos, lo cierto es que no puede obviarse que se trata de derechos que precisan de un tratamiento diferente, en la medida que sus causas vienen dadas por la opresión que viven diversos sujetos identitarios en los actuales Estados multiculturales. Por lo tanto, reposa en los colectivos una necesidad moral de afirmación de la justicia a

¹⁵⁸ Habermas compara los derechos colectivos de las minorías etnoculturales, lo mismo que la protección ecológica de las especies. “No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde el punto de vista normativo. La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas”. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., p. 210.

¹⁵⁹ Nicolás LOPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos?* op. cit., p. 13.

favor de entidades que, por razón a sus diferencias culturales, han sido soslayados en nombre de principios universalistas de la democracia y de los derechos humanos.

Por tal razón, el discurso de los derechos colectivos emerge como una perspectiva que cuestiona la insuficiencia o la plausibilidad de los pilares básicos del liberalismo para gestionar los problemas derivados del multiculturalismo. Esta cuestión ha llevado a asociar los derechos colectivos con posturas postmodernas que atacan las bases universalistas del proyecto ilustrado; la defensa del relativismo cultural y la primacía del colectivo sobre el individuo según las premisas del comunitarismo¹⁶⁰. La idea del ser humano como fin en sí mismo, constituye la base moral del liberalismo para refutar la relevancia ética de los derechos colectivos, puesto que los grupos carecen de un valor moral intrínseco. De esta manera, los derechos culturales serían inútiles, redundantes y hasta contraproducentes¹⁶¹ ante la calidad moral de las personas que subsumen los derechos individuales. Estas consignas conforman principalmente el sustrato del razonamiento que ha envuelto el dilema de los derechos colectivos entre posiciones antagónicas, evocando como se

¹⁶⁰ Entre los argumentos esgrimidos a favor del universalismo moral contra los derechos colectivos de naturaleza cultural o comunitaria, véase GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, pp. 519-540; y 911 y ss. Manteniendo esta misma tesis central que circula como *leit motive* en otros trabajos del autor, entre ellos: GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, op. cit., pp. 93-135; Ernesto GARZÓN VALDÉS, “Identidad y tolerancia”, en Raúl Susán Beltrán y David San Martín Segura (Coords.), *Identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja-Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 37-74. Para una lúcida exposición sobre las tesis defendidas por el liberalismo en el contexto del multiculturalismo y comunitarismo, véase Rodolfo VÁSQUEZ, *Liberalismo, Estado de derecho y minorías culturales*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 105-131.

¹⁶¹ Según García Inda, existen al menos tres argumentos fundamentales que niegan los derechos colectivos, a saber: a) la tesis de la inutilidad: De acuerdo con esta tesis, el reconocimiento de los derechos colectivos es inútil, no sirve para nada a los fines que persigue, habida cuenta de la dificultad de determinar los mecanismos o procedimientos para su garantía. Además resulta redundante ante la existencia de los derechos individuales. b) La tesis del riesgo. Según esta postura, los derechos colectivos son rechazables no en sí mismo, sino por las consecuencias que derivan de su reconocimiento. Ello responde al miedo a la fragmentación del Estado-nación y a la amenaza totalitaria sobre los derechos individuales. c) La tesis de la perversidad. Esta tesis subraya el carácter contraproducente del reconocimiento de los derechos colectivos. Esta crítica por lo general no apunta al carácter colectivo ni al contenido de los derechos colectivos, sino más bien a la utilización de la estrategia o el lenguaje de los derechos para ello. Andrés GARCÍA INDA, *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, en Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Nº 20, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 123-137. Para una revisión más detallada sobre las distintas tesis contra los derechos colectivos véase Oscar PÉREZ DE FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005, pp. 433-455.

advierte, presupuestos suministrados por el debate liberal-comunitarista, aun cuando estas perspectivas filosóficas no desarrollan explícitamente un discurso jurídico.

Frente a posiciones reduccionista que anteponen la prioridad moral del colectivo o el individuo, existe una convergencia importante entre autores y autoras que consideran esta discusión estéril para honrar valores liberales en una suerte de complementación entre derechos colectivos y derecho individuales¹⁶². Una de las voces autorizadas en este campo ha sido Will Kymlicka, quien considera que la noción “derechos colectivos” es una categoría demasiado amplia en el que encajan tanto derechos colectivos como individuales, siendo esta ambigüedad susceptible de provocar conclusiones erróneas al hacer creer que, hablar de “derechos colectivos” equivale al enfrentamiento entre individualistas y colectivistas sobre la prioridad moral del individuo o la comunidad.

A fin de evitar tal ambigüedad, Kymlicka da un giro terminológico adoptando la nominación “derechos diferenciados en función de grupo” a partir del cual, sienta las bases para una teoría de los derechos colectivos compatible con una concepción liberal de los derechos, según su conocida distinción entre *restricciones internas* y *protecciones externas*, dicotomía que permite regular las relaciones *intragrupales* e *intergrupales* respectivamente. Así, “El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. (...) El primer tipo tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales), mientras que el objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de las sociedad mayor)”¹⁶³.

En esta justificación de los derechos diferenciados radica, -a mi modo de ver- una de las virtualidades del planteamiento teórico de Kymlicka, argumentando la

¹⁶² En la línea de conciliar cultura con valores liberales estarían las propuestas de Joseph RAZ, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986. David MILLER, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Cambridge, 2000; Yael TAMIR, *Liberal nationalist*, Princetown University Press, 1993. Neus TORBISCO CASALS, *Group rights as human rights: a liberal approach to multiculturalism*, Springer, Dordrecht, 2006. Ferran REQUEJO, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, trad. Olga Torres Hostench, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

¹⁶³ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 58.

conexión intrínseca entre cultura y libertad, siguiendo la premisa según la cual, la cultura es un bien básico para el ejercicio de la autonomía personal, puesto que “La libertad implica elegir entre diversas opciones, y nuestra cultura societal no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros”¹⁶⁴. Así, la capacidad de las personas de hacer elecciones significativas y evaluarlas reflexivamente según sus planes de vida no se hace *ex novo*, sino es suministrado por el marco de significados y creencias que extrae dentro de las prácticas sociales de su cultura societaria¹⁶⁵. Por lo tanto, “las culturas son valiosas, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas”¹⁶⁶.

Ahora bien, conviene no perder de vista que el planteamiento de Kymlicka está destinado a reivindicar demandas de unos sujetos específicos (minorías étnicas y nacionales) sintetizados en los derechos de autogobierno, derechos poliétnicos y derechos de representación¹⁶⁷. Sin embargo, consideramos que aun cuando la fuerza

¹⁶⁴ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 120.

¹⁶⁵ Una cultura societal según Kymlicka es aquella que “proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas públicas y privadas. Estas culturas tiende a concentrarse territorialmente y se basan en una lengua compartida. Las he denominado “culturas societales” para resaltar que no sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes”. KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, op. cit., p. 112. Señala Neus Torbisco que la cultura societaria propuesta por Kymlicka “no está relacionadas con practicas coyunturalmente identificatorias de una comunidad, sino con los elementos de carácter institucional y lingüístico necesarios que propician la existencia misma de tales prácticas. Por esta razón, los cambios en las normas o valores de una comunidad cultural no se interpretan como una “perdida” de la cultura, sino como el producto natural de su evolución. En otras palabras, la comunidad cultura continúa existiendo pese a las modificaciones internas que sus miembros realizan en ejercicio de su libertad de elección. Neus TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*. Tesis doctoral, 2001, p. 344.

¹⁶⁶ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, op. cit., p. 121.

¹⁶⁷ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, op. cit., pp. 46-55. Una aproximación similar es desarrollada más ampliamente por Jacob Levy al especificar distintos tipos de derechos colectivos, a saber: a) *exenciones* de leyes que penalizan o reprimen prácticas culturales (uso del casco para los sijs, consumo de peyote y caza, en el caso de los indígenas; escolarización para los amish). b) *Asistencia* a las minorías en los casos en que la mayoría no la necesita (papeletas electorales multilingües, acción afirmativa, financiación de asociaciones étnicas). c) *Autogobierno* para las minorías étnicas, culturales o nacionales (secesión, federalismo, confederaciones). d) *Reglas externas* restringiendo la libertad de los no miembros para proteger la cultura de los que son miembros (Quebec: restricciones en el idioma inglés, indios: restricciones en las votaciones de los blancos de su misma localidad); e) *Reglas internas* para la conducta de los miembros

argumentativa de los derechos diferenciados resulta fundada y consistente para los casos referidos, este marco conceptual restringe nuestro propósito de extender el análisis a todas aquellas entidades colectivas asociadas a la teoría del multiculturalismo¹⁶⁸. Por esta razón, mantendremos la categoría de derechos colectivos a los fines analíticos del presente capítulo, distinguiendo a las entidades colectivas en función a la titularidad, bienes o intereses, y destinatarios colectivos.

Si partimos como apunta Cruz Parceró, una aproximación estructural del concepto de derechos colectivos implica articular al menos tres aspectos: a) el titular del derecho puede ser un individuo o un grupo o comunidad; b) el objeto del derecho radica en un bien individual o colectivo; y c) el destinatario es a su vez, otro individuo o un grupo¹⁶⁹. De acuerdo con estas coordenadas, es posible obtener entonces, diferentes combinaciones, que a su vez encierran distintas ideas de derechos colectivos, a saber.

a) *Derecho de titularidad individual y de ejercicio colectivo*. Se trataría efectivamente de derechos de titularidad individual, cuyo ejercicio necesariamente exige una instancia colectiva. Una persona no puede realizarla por sí misma, puesto que precisa del concurso de un conjunto de individuos que se adhieren

forzadas por el ostracismo y la falta de comunicación (rechazo, no reconocer a los hijos que se casan fuera del grupo). f) *Reconocimiento* de las normas tradicionales por el sistema legal dominante (derecho de la tierra aborigen, derecho familiar tradicional o para grupo específico; g) *Representación* de las minorías en organismos gubernamentales (participación en el parlamento o congresos); h) *Reivindicaciones simbólicas* para el reconocimiento del status y la existencia de varios grupos (nombre del sistema de gobierno, nombre oficial de los grupos étnicos, vacaciones nacionales, enseñanza en la historia propia y disculpas oficiales Jacob T. LEVY., *El multiculturalismo del miedo*, trad., Amanda González Miguel, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 167-211.

¹⁶⁸ Como Observa Cruz Parceró, el hecho de que Kymlicka evite la terminología “derechos colectivos” no resuelve el problema conceptual. Puesto que “el problema no consiste sólo en entender que es una comunidad o un grupo y si debiesen tener derechos, sino que entraña otro tipo de problemas conceptuales con respecto a los bienes colectivos y problemas de técnica jurídica que se presentan cuando se habla de personas colectivas y se pretende proteger ciertos bienes colectivos que sólo podrían quedar protegidos por derechos colectivos”. Juan Antonio CRUZ PARCERO, “Sobre el concepto de derechos colectivos”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 12, 1998, p. 110.

¹⁶⁹ Atendiendo estas clasificaciones se obtiene las connotaciones siguientes: a) Los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación. Este derecho hace referencia a un titular colectivo como a un bien colectivo. b) La Universidad es propietaria de la mejor computadora del país. Se refiere a un titular colectivo pero a un bien individualizable; c) Pedro tiene derecho a un ambiente sano. Es un sujeto individual y un bien público; y por último, d) Pablo tiene derecho a las prestaciones de su contrato colectivo de trabajo. Hace referencia a un individuo (miembro de un grupo, un sindicato) y a ciertos bienes individualizables. CRUZ PARCERO, *El lenguaje de los Derechos*. op. cit., pp. 108 y 109.

voluntariamente para constituir un ente colectivo. Aquí, el tema de identidad no es una precondition, puesto que los individuos son ontológicamente anteriores a la agrupación. La conformación de la entidad colectiva sería a través de la *asociación* según Young o el *grupo de interés* de acuerdo con Gutmann, cuya finalidad tiende a ser instrumental. Algunos ejemplos de este tipo de derechos colectivos serían el derecho individual de constituir reuniones, manifestaciones, asociaciones, sindicatos, partidos políticos, huelga, etc.

b) Derechos de titularidad colectiva para el ejercicio individual. Son aquellos derechos cuya titularidad recae en un sujeto colectivo, pero el bien protegido es individual o individualizable. Podríamos decir que es la otra cara de la moneda del primer caso. Es también un derecho instrumental en cuando que los intereses o voluntades individuales es consecuencia de la constitución de la entidad colectiva para garantizar derechos individuales. El clásico ejemplo sería el propio Estado como describe López Calera: “Cuando la modernidad intenta construir un orden político nuevo acude a la idea regulativa de contrato social para poner fin a la guerra de todos contra todos y al final no tiene más remedio, paradójicamente, que aceptar la existencia de sujetos colectivos. No puede olvidarse esa paradoja fundamental del interior mismo del individualismo moderno. El individualismo inventó el sujeto colectivo por excelencia, sujeto por antonomasia de los derechos colectivos: el Estado”¹⁷⁰.

c) Derechos específicos de grupo, pero de titularidad y de bienes individualizables. Son derechos colectivos según la pertenencia o identificación con un determinado grupo específico, aunque el bien y la titularidad es individualizable. Se refieren a los derechos de personas concretas y situadas vinculados al proceso de especificación de los derechos humanos¹⁷¹, más que del sujeto abstracto de los

¹⁷⁰ LÓPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, op. cit., p. 16.

¹⁷¹ Según Norberto Bobbio, la historia de los derechos humanos, tras el proceso de positivación, generalización, internacionalización, ha dado paso a especificación de los derechos, esto es, del progreso del hombre genérico al hombre situado, a la especificidad de su estatus sociales. véase Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, pp.109 y ss. Del mismo modo, Gregorio PECES-BARBA, *Curso de derechos fundamentales*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín oficial del Estado, Madrid, 1999, pp. 180-204.

derechos civiles y políticos¹⁷². Ejemplos de ellos serían los derechos específicos relacionados con la infancia, la discapacidad, la tercera edad, la mujer, homosexuales, inmigrantes, etc.

d) *Derechos individuales sobre un bien común*. El titular es un sujeto individual pero el bien colectivo es disponible en principio, para todos. Esto significa que cualquiera puede aprovechar determinado bien, siempre y cuando sea posible y disponible para todos en un determinado contexto. Ejemplos de estos derechos sería el derecho a la paz, al medio ambiente, a la seguridad pública, a la sanidad pública, a la comunicación pública, etc.

e) *Derechos colectivos sobre un bien individual*. Estos casos son más evidentes en relación con alguna institución cuya titularidad es colectiva como una universidad, municipio o entidad federativa, que poseen como patrimonio un inventario de bienes individualizables como un libro, un escritorio o una computadora. Estos bienes se distinguirían respecto a un bien colectivo como es el autogobierno o la autodeterminación asociada a demandas centrales de los pueblos indígenas y las minorías nacionales como se advierte en la siguiente modalidad.

f) *Derechos colectivos en sentido estricto: titularidad colectiva y bien colectivo*. En efecto, se trata de derechos cuyo titular es un sujeto colectivo y el objeto resulta también un bien colectivo. Es la concepción donde ha habido mayor coincidencia entre los teóricos de los derechos colectivos, como refiere Añón: “estrictamente hablando, tendríamos que denominar “derechos colectivos” a aquellos en que el bien, el titular y el ejercicio es de carácter colectivo. Pero el problema es que, normalmente, se extienden a otras categorías relacionadas con bienes colectivos;

¹⁷² En este sentido Luis Prieto Sanchís señala que si bien esta “escisión entre hombre abstracto y hombre histórico, entre persona y ciudadano, olvidando acaso que las necesidades y pretensiones del hombre concreto comenzaban por las del llamado hombre abstracto, lo cierto es que esa imagen sigue siendo útil para perfilar el carácter de los derechos fundamentales. Y es que, en efecto, los derechos civiles y políticos se atribuyen a ese hombre abstracto y racional (a todos), mientras que los derechos económicos, sociales y culturales lo son del hombre trabajador, del joven, del anciano, de quien precisa asistencia, etcétera. En suma, los primeros se dirigen al famoso sujeto del Código Civil que fuera objeto de la crítica de Marx, en tanto que los segundos tienden a considerar al hombre en su específica situación social”. Luis PRIETO SANCHÍS, “Los derechos sociales y el principio de igualdad” en Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez, (comp.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, UNAM, México, 2000, p. 22.

pero de titularidad o ejercicio individual”¹⁷³. Efectivamente, este ha sido el propósito de la clasificación anterior, a fin de elucidar las confusiones que proyectan distintas semánticas de los derechos colectivos.

Sin embargo, aun cuando teóricos colectivistas coinciden en la versión estricta de los derechos, no siempre lo hacen con el mismo énfasis en la titularidad o en los bienes colectivos. Por ejemplo, una justificación de los derechos colectivos por la vía de los bienes colectivos se deduce en el caso de Joseph Raz quién plantea, para el gusto de López Calera, una “teoría moderadamente colectivista de los derechos colectivos”, en la medida que los bienes colectivos están amparados en intereses para el bienestar individual¹⁷⁴. En efecto, Raz sostiene que en algunos casos los derechos de libertad sólo se posibilitan a través de bienes de naturaleza colectiva, de modo que la provisión de muchos bienes colectivos es constitutiva de una auténtica posibilidad de autonomía y no puede ser relegada a un papel subordinado, ni comparada con algún derecho que se alega frente a la fuerza en nombre de la autonomía. De esta manera, Raz trata de demostrar que los derechos colectivos existen y pueden justificarse en función a bienes e intereses colectivos, siempre que reúnan las siguientes tres condiciones: 1) “existe porque un aspecto del interés de los seres humanos justifica considerar a alguna(s) persona(s) como sujetas a un deber”; 2) que “los intereses en cuestión son intereses de individuos como miembros de un grupo en un bien público y el derecho es un derecho a ese bien público porque sirve al interés de aquellos individuos como miembros del grupo”; 3) el interés de ningún miembro particular de tal grupo en ese bien público es suficiente por sí mismo para justificar que se considere a otra persona como sujeta a un deber”¹⁷⁵.

Por tanto, los derechos colectivos en la línea de Raz son típicamente derechos a bienes públicos irreductibles a bienes individuales. El interés de un particular no es suficiente para la existencia de derechos colectivos, y son a la vez individuales, porque sirven en última instancia a los seres humanos. El ejemplo más ilustrativo que

¹⁷³ José GARCÍA AÑÓN, “¿Hay derechos colectivos? Diversidad, diversidad de “minorías” y diversidad de derechos” p. 205.

¹⁷⁴ Al efecto, LÓPEZ CALERA, *Hay derechos colectivos?* op. cit., pp. 69-76. En la línea de Raz se encuentra también la concepción instrumental de los derechos colectivos según la tesis liberal de Harney, quien señala que “only the lives of individual human beings have ultimate value, and collective entities derive their value from contribution to lives of individual human beings”. HARNEY, “Some confusions concerning collective rights”, op. cit., p. 297.

¹⁷⁵ RAZ, *The morality of freedom*, op. cit., p. 207.

caracteriza a este autor, es el derecho a la autodeterminación como derecho colectivo, representa el interés del conjunto de las personas y al mismo tiempo un bien colectivo¹⁷⁶.

Expresada así de manera abreviada la idea central Raz, en principio se antoja de confusa si lo que pretende es subrayar que existen bienes colectivos que no se reducen a bienes individuales, aunque finalmente los bienes colectivos sirven al bienestar individual, lo que conduce a un razonamiento circular que se aproxima más bien a las ideas enunciadas en el inciso a) y d). Sin embargo no lo es así. El inciso a) establece la condición para el ejercicio de los derechos, y no la justificación en sí de los derechos colectivos; y en el inciso d) está ausente una idea clara de grupo, pudiendo ser la humanidad en su conjunto. La novedad teórica de Raz consiste más bien en la superación de la irreconciliabilidad entre derechos individuales y derechos colectivos a través de la afirmación de los bienes colectivos irreductibles a intereses individuales al afirmar que el interés de un solo individuo no podrá transformarse en derecho a un bien colectivo -como la autodeterminación o autogobierno- sin el concurso de intereses compartidos que presupone una concepción específica de grupo.

Teniendo en cuenta la tesis de Raz en contraste con la de Kymlicka, se deducen por tanto, dos de los planteamientos más relevantes en torno a los derechos colectivos. Intuitivamente podemos decir que la teoría de Raz difiere y hasta resulta excluyente respecto al planteamiento de Kymlicka, sobre todo si tenemos que este autor no abandona la noción de derechos colectivos ni apuesta por ninguna minoría cultural como este último. Sin embargo, no lo es así. Estando de acuerdo con Neus Torbisco, se trata de dos concepciones perfectamente complementarias. “La diferencia es más bien de alcance: la primera concepción es más general, permite dar cuenta de los derechos colectivos de los grupos, ya sean mayoritarios o minoritarios,

¹⁷⁶ “Self-determination is not merely a public goods but a collective one, and people’s interest in it arises out in the fact that they are members of the group ...though many individuals have and interest in the self-determination of their community, the interest of any one of them is an inadequate ground for holding others to be duty-bound o satisfy that interest. The right rests on the cumulative interests of many individuals”. RAZ, *The morality of freedom*, op. cit., p. 209. Para una defensa instrumental del derecho a la autodeterminación véase del mismo autor: Joseph RAZ, *La ética en el ámbito público*, Gedisa, trad., María Luz Melon, Barcelona, 2001, pp. 138-159. “El interés en la prosperidad del grupo justifica el poner la decisión con respecto al autogobierno en las manos del grupo abarcador que constituye la vasta mayoría de la población dentro del territorio relevante, siempre y cuando los demás intereses vitales se encuentren protegidos”

mientras que la segunda está elaborada pensando en dar cuenta la estructura que adoptan los derechos de las minorías en el marco del sistema general de los derechos humanos”¹⁷⁷. De ahí que ambos autores coinciden en alejarse de posturas liberales ortodoxas, plantean la conciliación entre intereses individuales y colectivos sin vulnerar, desde luego, principios básicos liberales consagrados en el individuo; uno lo hace por la vía de un estudio más formal y general de los derechos; y el otro, más preocupado por una justificación de los derechos atendiendo a la legitimidad de la justicia etnocultural.

Con todo lo expuesto hasta acá, podemos decir que la visión estricta de los derechos colectivos no está exenta de ciertas imprecisiones semánticas, si después de todo, las teorías más relevantes que se han pronunciados al respecto, tienden a ser ambiguos sobre qué sujetos colectivos se refieren cuando se pronuncia sobre los derechos colectivos, limitándose a deducir derechos a través de la reivindicación de intereses o bienes comunes de modo general, o en supuestos específicos de minorías étnicas y nacionales. Teniendo en cuenta estas consideraciones, en el apartado siguiente, complementaremos este análisis, a fin de elucidar qué sujetos colectivos justifican derechos colectivos en sentido estricto.

4.2 Sujetos colectivos transitorios y sujetos colectivos estables

Abordar la cuestión del sujeto colectivo no es asunto menor, teniendo en cuenta su amplia envergadura semántica puede significar cualquier asociación, grupo social, minoría cultural, institución o el propio Estado¹⁷⁸. Este grado de ambigüedad presupone que dondequiera que haya una suma de individuos agrupados con fines instrumentales o en función a una identidad compartida, podemos deducir que existe un sujeto colectivo. Por lo tanto, se trata de un término, que lo mismo describe a

¹⁷⁷ TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*, op. cit., 98.

¹⁷⁸ Como señala López Calera: “No tiene sentido hablar de un sujeto individual que tenga un derecho colectivo, salvo que se mantengan demencias ético-políticas como la bondad de las dictaduras, en las que uno tiene los derechos del todo y de todos. Esta tesis preliminar quiere decir con otras palabras, que en principio los titulares de los derechos colectivos son grupos sociales, colectividades, sociedades, comunidades, personas morales, personas jurídica, etc., esto es, asociaciones de individuos y en definitiva, de intereses individuales”. Nicolás LOPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, op. cit., p. 119.

entidades necesitadas de justicia -a quienes seguimos en este capítulo- como a aquellos grupos opresores que nada tienen que ver con una reivindicación emancipadora.

Dentro de la teoría de los derechos colectivos, la cuestión de los sujetos colectivos ha sido una asignatura ineludible, sobre todo si se pretende demarcar un esquema analítico como el caso que nos ocupa. Como veremos, en la discusión del sujeto colectivo se invoca una serie de objeciones que normalmente tienden a equipararlo de acuerdo con las premisas del sujeto individual. ¿Es una realidad o ficción? ¿Es un sujeto moral? ¿Cuál sería su voluntad colectiva? ¿Representa el interés de todos sus integrantes? ¿Cómo se legitima la representación colectiva? En fin, tales cuestionamientos vienen por lo general, de posturas poco afines a los derechos colectivos¹⁷⁹.

Sin embargo, entre los teóricos de los derechos colectivos existe una tendencia general que converge en negar que el sujeto colectivo sea una entidad metafísica que pueda sustanciar una moralidad igual como si fuera un sujeto individual, pero también coinciden en afirmar que se trata de *algo más* que un agregado de individuos, cuya existencia deriva de la articulación de intereses colectivos compartidos. De esta forma, se ha identificado comúnmente al sujeto colectivo como una categoría conceptual construida para denotar de modo general una determinada realidad social conformada por agrupaciones o relaciones intersubjetivas identificadas con determinadas bienes, intereses o necesidades compartidas, llámese Estado, pueblo indígena, grupos sociales o asociaciones¹⁸⁰. Este

¹⁷⁹ En este sentido García Amado cuestiona que: “quién no explicita el modo en que entiende que ha de componerse esa tensión entre interés y voluntad de cada miembro y el interés y voluntad del grupo, se mantiene en el limbo de la irrelevancia y la superficialidad”. Juan Antonio GARCÍA AMADO, “Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras” en Javier Ansúategui Roig, *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 188. En el mismo sentido se manifiesta Javier Pérez Royo al negar la existencia de la voluntad colectiva señalando que en una relación jurídica no es condición necesaria las personas físicas sino el acuerdo de voluntades. Pero la “voluntad es siempre individual y nunca colectiva”, “la voluntad colectiva no existe ni puede existir. La voluntad es patrimonio exclusivo del individuo”, de manera que “no hay forma de pasar de la voluntad individual a la voluntad colectiva”. Javier PÉREZ ROYO, “La antesala de la barbarie”, en *El País*, 17-12-1998.

¹⁸⁰ Señala López Calera: “los sujetos colectivos, aunque se pueda cuestionar o negar su comprensión ontológica, es un dato de la experiencia social, política y jurídica”, pues hoy en día el mundo está dominado por los sujetos colectivos -al que llama nuevos leviatanes- y son los responsables de los problemas de justicia, de igualdad y de libertad a todos los niveles (local, nacional e internacional). Así, “La experiencia política y económica muestra

carácter relacional permite, pues, comprender a los sujetos colectivos al mismo tiempo como ficción y realidad¹⁸¹.

Ahora bien, cuando se describe que el sujeto colectivo constituye algo más que la suma literal de los sujetos individuales¹⁸², se está haciendo referencia a un *plus* directamente relacionado con los bienes, intereses, fines o voluntades colectivas que los sujetos individuales no podrían alcanzar por sí mismos, como la

la hegemonía creciente de entidades que no son individuos. *Aunque no se les pueda ni ver ni tocar, los sujetos colectivos son reales como la vida misma*. Los poderosos del mundo son en la actualidad los Estados, las instituciones internacionales y las entidades financieras internacionales”. Si bien es cierto que quien toma decisiones en última instancia son sujetos individuales, sin embargo, los sujetos colectivos son algo más que el agregado de individuos; por ejemplo, el Estado norteamericano es algo más que la suma de sus ciudadanos, y aún cuando son los individuos los que lo representan y toman decisiones (George Bush antes y ahora Barack Obama), sin embargo, el Estado trasciende a los individuos, pues llegado el caso que se enfermen o mueran, el Estado seguirá adelante. “Incluso cuando ellos actúan y deciden siempre hay un plus engendrado y no controlado por sus voluntades individuales y que proviene de unas estructuras propias de las entidades colectivas (sociales, políticas, jurídicas, económicas) que sin duda los determinan como sujetos individuales y también lo superan”. Nicolás LÓPEZ CALERA, *Los nuevos leviatanes. Teoría de los sujetos colectivos*, Marcial Pons, Madrid, 2007, pp. 13 y 15.

¹⁸¹ Existen al menos dos posturas claramente contrarias en torno al debate de las entidades colectivas, la primera niega la existencia de los sujetos colectivos y las relega a mera ficción creada por la norma jurídica positiva, pues lo único que existe, son los individuos; por el otro, la postura que sostiene que dichos entes colectivos no son necesariamente una mera invención o creación artificial, sino que desde el punto de vista sociológico y político tienen una existencia real que es irreductible a la mera suma de individuos. Frente a este dilema observa López Calera que la “la tesis más razonable es la que reúne las posturas extremas, es decir, aquella que diría que los sujetos colectivos se desenvuelven entre ficción y la realidad y que no son ni una cosa ni la otra exclusivamente. No son ni mera “construcción legal”, ni simple “realidad sociológica o política” y mucho menos una sustancia en sí”. LOPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos?* op. cit., p. 128. Sin embargo, esta afirmación según García Inda, reconduce a tales entidades en una “tierra de nadie, de difícil comprensión teórica y conceptual”. Por ello sugiere comprenderlo de otra manera, “que esas entidades son (o pueden ser) tanto una construcción legal como una construcción sociológica, pero sin que eso signifique reducirlas ni a organicistas entidades de carne y hueso, ni a fantasmagóricas o metafísicas creaciones intelectuales aptas para asustar o seducir a los espíritus más temerosos o incautos”. GARCÍA INDA, *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, op. cit., p. 95.

¹⁸² Por el contrario, para las doctrinas individualista, que se caracterizan por sostener -como bien señala Juan Antonio García Amado- en que “los grupos no son más que el puro agregado, mera suma de sus miembros, de modo que el grupo como tal no cobra una entidad o sustancialidad independiente y superior a la entidad de sus miembros; es decir, sólo formal, nominalmente el grupo existe como tal”, así por ejemplo, “la familia o la nación no son algo distinto de la mera agregación de sus miembros”. La advertencia de García Amado es que los sujetos colectivos terminen siendo “una unidad o entidad supraindividual por cuanto posee voluntad y/o intereses propios, distintos y superiores a los de sus miembros individuales” y por tanto, acaben por anular a los sujetos individuales que los constituyen. GARCÍA AMADO, “Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras” op. cit., p. 182.

autodeterminación según vimos con Raz o la autonomía indígena¹⁸³. De ahí que, cuando estos bienes o intereses son asumidos por el sujeto colectivo y legitimados por los sujetos individuales, se dice que éstos se transforman en intereses propios del colectivo y ya no de cada individuo. En definitiva, con los datos expuestos, se puede inferir que los sujetos colectivos son “aquellos grupos de individuos en los que los fines e intereses van más allá de los de cada uno de los individuos que conforman el sujeto colectivo. Se origina así una voluntad y un interés colectivo”¹⁸⁴. Esta es la noción que subyace a todo tipo de sujetos colectivos, y es la misma con la cual identificaremos en adelante a las entidades emparentadas bajo la rúbrica del “multiculturalismo”, en particular, a aquellos sujetos colectivos que se desenvuelven en torno a la identidad y cultura.

En tal sentido, veremos que determinados sujetos colectivos tienden a ser *transitorios* y otros más *estables* en función a bienes o intereses sustanciados en sus demandas colectivas. Algunos se mantienen en el plano de los derechos individuales y suelen ser entidades con una fuerte predisposición transitoria, como el caso de una protesta para el cierre de una empresa contaminante; la satisfacción de necesidades materiales urgentes; la eliminación de cualquier forma de discriminación y trato diferenciado; la promoción de acciones afirmativas en la representación política de grupo, etc. Por otro lado, identificaremos también a aquellos sujetos colectivos que conservan un núcleo cultural más duradero en el tiempo, como las definidas con arreglo a una *cultura societal* según Kymlicka o a la *diversidad comunal* de acuerdo con Parekh. Serían aquellos sujetos colectivos cuya identidad colectiva es conformada sobre la base de estructuras culturales relevantes y plantean derechos colectivos como el territorio, el autogobierno, la lengua, la historia e instituciones compartidas. Por decirlo brevemente, distinguiremos entre *sujetos colectivos transitorios* y *sujetos colectivos permanentes o estables*, partiendo del supuesto que

¹⁸³ En efecto, la autodeterminación según vimos con Raz es un derecho a un bien colectivo por cuanto constituye el interés de los miembros que pertenece a un colectivo específico (el caso de Palestina). Pero también aplicable a la libre determinación indígena sintetizado en la autonomía o autodeterminación, pues se trata de reivindicar bienes e intereses colectivos tales como el territorio comunal, el autogobierno indígena, el derecho indígena, etc. Al efecto, ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 175-241; así como Héctor DÍAZ POLANCO, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002.

¹⁸⁴ Gurutz JÁUREGUI, “Derechos individuales versus derechos colectivos: una realidad inescindible” en Francisco Javier Ansúategui Roig, *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 63.

sólo estos últimos plantean una concepción estricta de los derechos colectivos; mientras que los primeros, aun cuando se identifican con un grupo específico, tienden a acomodarse dentro de los bienes y derechos individuales.

En efecto, tal como introducimos al inicio de este capítulo, la concepción de identidad y cultura constituye un parámetro importante para disociar por un lado; sujetos colectivos que mantienen marcadores sociales susceptibles a la movilidad y cambio, como aquellos definidos por la ideología, edad, sexo, preferencia sexual, necesidades económicas o defensas ecológicas; y por el otro, aquellos que mantienen componentes culturales más estables en el tiempo como el territorio, la lengua, las instituciones jurídico-políticas.

Por lo tanto, bajo la categoría de sujetos *transitorios* y *estables* pretendemos distinguir, por simplificarlo demasiado, entre grupos sociales y minorías culturales¹⁸⁵, en donde el sustrato identidad y cultura se desenvuelve de manera distinta en un caso como en otro. Así tenemos que, movimientos sociales en países centrales dejaron de existir una vez solucionado el tema de las “necesidades básicas”¹⁸⁶, pero surgieron nuevos movimientos sociales con demandas emergentes como las relacionadas con la ecología, el consumismo, el maltrato de animales, etc. En cambio, sujetos colectivos con una identidad cultural más estable en el tiempo como las minorías étnicas, nacionales o pueblos indígenas, no sólo no dejaron de existir pese a las políticas asimilacionistas que caracterizó el modelo del Estado-nación, sino que ha resurgido con mayor fuerza exigiendo el reconocimiento a sus diferencias culturales.

Como se advierte, la dinámica de transformación de los marcadores identitarios y culturales que caracterizan a las minorías étnicas, nacionales o pueblos

¹⁸⁵ Atendiendo a la repercusión de las demandas colectivas, Neus Torbisco distingue entre “grupos sociales” y “minorías culturales”, siendo las aspiraciones de estos últimos a desarrollar sus rasgos culturales diferenciados más que neutralizar sus diferencias o lograr la igualdad de trato como los grupos sociales. TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*, op. cit., pp. 103-125.

¹⁸⁶ Como señala María José Añón: “La cuestión de las “necesidades básicas” tiene que ver directamente su conexión con los derechos sociales, económicos y culturales en tanto exigencias de prestación positiva para parte de los poderes públicos a fin de lograr una distribución justa de los bienes materiales para el bienestar de las personas”; se trata de “derechos que corresponden al hombre situado en un entorno social concreto, directamente relacionados con la existencia de condiciones de vida, acceso a bienes materiales y culturales y que tienden a obtener por parte del poder público protección, ayuda y asistencia a favor de la persona”. María José AÑÓN, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 312.

indígenas tienden a ser más estables como el territorio, el autogobierno, la lengua, las instituciones compartidas, etc., siendo estos componentes la razón de su existencia y fundamento de sus demandas en términos de derechos colectivos, aun cuando internamente sus miembros individuales puedan experimentar distintas formas de movilidad social o económica, o incluso, pasar de un marcador identitario a otro según preferencias ideológicas, religiosas, sexuales, etc.

De ahí se deduce que, junto a los sujetos colectivos *transitorios* se encuentran aquellas entidades más *estables* que promueven derechos intrínsecos al grupo¹⁸⁷; estas se distinguen de los primeros en tanto que sus reivindicaciones se encuentran incardinadas en supuestos culturales más duraderos en el tiempo y en función a éstos, demandan el reconocimiento de una serie de derechos colectivos, tales como el derecho propio, el territorio común, la lengua, especificidades culturales, el respecto a sus instituciones y autoridades, etc. Se trata de demandas que cuestionan la insuficiencia de los principios tradicionales del liberalismo para garantizar la justicia etnocultural¹⁸⁸. Por lo tanto, se trata de sujetos colectivos que van más allá de la ortodoxia liberal y plantean un déficit al mismo para garantizar derechos culturales diferenciados mediante diferentes alternativas de justificación de derechos colectivos, invocando a veces razones instrumentales, argumentos históricos o atendiendo la relevancia intrínseca de la pertenencia cultural, como veremos más adelante.

Pues bien, se ha apuntado que la pertenencia cultural en cuanto bien primario para la elección individual ha sido una de las propuestas centrales de Kymlicka en la justificación de los derechos colectivos¹⁸⁹. Esta posición puede distinguirse -de

¹⁸⁷ Como señala Kymlicka: “las reivindicaciones de autogobierno suelen adoptar la forma de transferencias a una unidad política básicamente controlada por los miembros de la minoría nacional, que fundamentalmente se circunscriben a su patria o territorio histórico. Conviene señalar que estas concesiones no se consideran una medida temporal ni tampoco un remedio para una forma de opresión que algún día podremos (y deberemos) eliminar. Por el contrario, estos derechos a menudo se describen como derechos “intrínsecos” y por tanto, permanentes...].” KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 51 y 52.

¹⁸⁸ Se trata de derechos etnoculturales -según Kymlicka- que han de ser “completados por varios derechos de las minorías -derechos lingüísticos, derechos de autogobierno, derechos de representación, federalismo, etc. Además, esos derechos de las minorías no deberían ser considerados, en mi opinión, secundarios con respecto a los derechos humanos tradicionales”. KYMLICKA, *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 115.

¹⁸⁹ En efecto, la concepción de la cultura como valor en la medida que provee un marco de elecciones significativas, sin limitar la capacidad individual de cuestionar

acuerdo con Neus Torbisco- de aquellas concepciones instrumentales de los derechos colectivos justificados en la medida que informa la realización de derechos individuales, siguiendo una lógica similar a la que subyace la existencia de los Estados¹⁹⁰; o la de aquellos derechos colectivos argumentados por razón a una justicia reparativa por atrocidades cometidas en el pasado¹⁹¹. En ambas situaciones, - según la autora- “los derechos colectivos estarían justificados, pero no por las razones que subyacen al interés en la pertenencia cultural y que las propias minorías esgrimen y aceptan”¹⁹².

En efecto, comúnmente se extraen derechos colectivos por razón a la pertenencia cultural, pero no siempre ésta es justificada como fundamento de tales derechos ni mucho menos como un bien primario que en sí mismo sea fuente de razones morales de los derechos colectivos, sino que, es asumida como medio para la realización de otros valores jerárquicos, justificándose así una especie de derechos colectivos derivados, pero no como valores morales intrínsecos a la pertenencia cultural. O en el caso de la justicia compensatoria, el reconocimiento de derechos colectivos pueden preverse un carácter temporal sustentados en violaciones históricas de los derechos humanos individuales. En cambio, Torbisco considera que la incardinación de los seres humanos en la cultura lleva a concluir que “el mejor

determinados valores incompatibles, constituye una de las piezas centrales del edificio teórico de Kymlicka. Al respecto KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 111-150.

¹⁹⁰ Una concepción instrumental de los derechos colectivos bien puede derivarse de la siguiente afirmación de Rodolfo Stavenhagen cuando refiere que el pleno ejercicio de los derechos individuales pasa por el reconocimiento de los derechos colectivos, sobre todo en el contexto de la libre determinación de los pueblos en tanto derecho colectivo. Por lo tanto, “los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueve a su vez los derechos individuales de sus miembros”. Rodolfo STAVENHAGEN, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Isonomía*, N° 3, octubre, 1995, p. 120.

¹⁹¹ Una justificación basada en razones de injusticia histórica puede deducirse del planteamiento que hace James Anaya cuando refiere que la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, -que como sabemos, reconoce un abanico de derechos colectivos, entre ellos el derecho a la autodeterminación- no debería existir y si existe es porque se “reconocen derechos que debieron haber gozado siempre los pueblos indígenas como miembros de la familia humana, contextualiza esos derechos a la luz de sus circunstancias y características particulares y promueve la toma de medidas para remediar la violación histórica y sistémica de sus derechos humanos”. James ANAYA, “Por qué no debería existir una Declaración de los derechos de los pueblos indígenas” en Natalia Álvarez Molinero, Daniel J. Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (Eds.), *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ediciones de la Catarata, Madrid, 2009, p. 46.

¹⁹² TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*, op. cit., p. 404.

anclaje de los derechos de las minorías culturales no se halla ni los argumentos históricos ni los argumentos instrumentales, sino en razones morales sustantivas en relación con el valor de la pertenencia cultural y del reconocimiento de la propia identidad”¹⁹³.

Teniendo en cuenta la afirmación desarrollada por Torbisco -siguiendo la estela de Kymlicka- nos parece la más plausible para emplazar la cultura en su justo término como valor primario en tanto en cuanto asume a los individuos como seres humanos incardinados culturalmente; puesto que no podemos sustraernos de un contexto cultural que nos provee de un conjunto de opciones significativas, sin que ello suponga, desde luego, limitar nuestra capacidad reflexiva para cuestionarla. Por lo tanto, de la relación intrínseca entre cultura y libertad se extrae una justificación sustancial de los derechos colectivos en sentido estricto.

Por otro lado, con la nomenclatura *sujetos colectivos transitorios* nos permite situar a aquellos grupos sociales -que de acuerdo como hemos visto con Young- sufren distintos tipos de opresiones derivadas de la explotación, la marginalización, la pobreza, el imperialismo cultural y la violencia¹⁹⁴. Se trata de “minorías sociales” como prefiere distinguir Neus Torbisco que “sufren desventajas o discriminaciones en el trato social que reciben derivadas, básicamente, de prejuicios históricamente arraigados. En algunos casos se trata de minorías visibles en el sentido de que sus miembros se identifican por características externamente perceptibles, ya sea por género, la raza, el género o la incapacidad física. En otros, estos rasgos no son tan visibles, como sucede con la orientación sexual, la condición de extranjero, o, incluso, con la profesión de determinadas creencias religiosas”¹⁹⁵.

¹⁹³ TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*, op. cit., 470. En la misma línea de justificación de los derechos sobre la relación intrínseca entre cultura y libertad como bienes primarios figuran algunos planteamientos de Luis Villoro cuando señala que “Los derechos básicos comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero la persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y ésta no puede darse más que en un contexto cultural. (...) Por lo tanto, el respeto a la autonomía de las personas incluye el de las comunidades culturales a las que pertenecen”. Luis VILLORO, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía (Revista de Teoría y Filosofía del Derecho)*, nº 3, octubre, 1995, pp. 16 y 17.

¹⁹⁴ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 86-110.

¹⁹⁵ TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*, op. cit., p. 98.

La reivindicación de estos grupos sociales se fundamenta esencialmente en alcanzar una igualdad material a fin de corregir desventajas sociales y equipararse en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad. Esta igualdad sustancial, desde luego, no se limita a la distribución de bienes sociales sino como señala Young: “La igualdad se refiere fundamentalmente a la plena participación e inclusión de todas las personas en las principales instituciones de una sociedad, y a la oportunidad sustantiva socialmente avalada de todas las personas para desarrollar y ejercer sus capacidades y realizar sus elecciones”¹⁹⁶. Por esta razón, los bienes en juego no se identifica sólo con criterios de clase o económicos, sino atraviesa la esfera de la identidad y cultura en cuanto que los grupos sociales se adscriben a alguna forma de *diversidad subcultural* o *diversidad de perspectiva* como señala Parekh. Así, la diversidad subcultural significa que los miembros de determinados grupos comparten una cultura amplia o *societal*, pero defienden creencias, prácticas y estilo de vida diferente o estructuras familiares no convencionales como los gays y las lesbianas; mientras que la diversidad de perspectiva se actualiza cuando los miembros de determinados grupos sociales “se muestran muy críticos respecto de ciertos principios o valores centrales de la cultura prevaleciente e intentan reconstruirlos de forma adecuada”, como las feministas, personas religiosas, ecologistas, etc.¹⁹⁷

Con lo anterior se deduce que todas las minorías sociales oprimidas son “bivalentes” o “bidimensionales”¹⁹⁸ en la terminología de Nancy Fraser, puesto que, “Casi todas son objeto tanto de la mala distribución como de la falta de reconocimiento, de modo que cada una de estas injusticias tiene algún peso autónomo, cualquiera que sea su raíz última. Sin duda, no todas las colectividades oprimidas son bivalentes de la misma forma ni en el mismo grado. Algunos ejes de opresión, tales como la clase, se inclinan más hacia el extremo de la distribución; otros como la sexualidad, se inclinan más hacia el extremo del reconocimiento; otros como el género y la raza, se sitúan más cerca del centro”¹⁹⁹. En este sentido podemos ver que tanto la distribución como el reconocimiento son demandas implícitas en las

¹⁹⁶ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 290 y 291.

¹⁹⁷ PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p.17.

¹⁹⁸ Véase al efecto, Nancy FRASER y Axel HONNETH, ¿Distribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, op. cit., pp. 17-34.

¹⁹⁹ Nancy FRASER, “La injusticia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en *Contextos*, N° 4, octubre, Lima, 1998, p. 10.

reivindicaciones de los grupos sociales, como por ejemplo, las mujeres, los homosexuales, lesbianas, etc.²⁰⁰ Y en otros casos, para las minorías étnicas, nacionales o pueblos indígenas resulta una prioridad mayor la justicia de reconocimiento en función a la diferencia cultural. Por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas, la satisfacción de “necesidades básicas” tales como vivienda, salud, educación, alumbrado eléctrico, etc., son demandas centrales; sin embargo, la lucha por el reconocimiento a la autonomía y libre determinación resulta una prioridad mayor²⁰¹.

Sin embargo, a diferencia de las minorías culturales, una característica que rodea a los grupos sociales, es que sus demandas no contravienen ni principios liberales ni los derechos individuales. Por el contrario, compelen a su aplicación efectiva a fin de estrechar o eliminar desigualdades de hecho y el trato discriminatorio que experimentan por razón de sexo, género, clase, raza, preferencias sexual, etc. Y como medida diferenciada para erradicar distintas opresiones que impiden una igualdad real, exigen la implementación de políticas que van desde campañas de sensibilización sobre la discriminación, la promoción y aplicación efectiva de leyes que les reconocen derechos específicos hasta la implementación de medidas de discriminación positiva o sistemas especiales de representación política²⁰².

²⁰⁰ Analizando las categorías que identifican a los grupos sociales (el género, la sexualidad, la clase, la raza), Nancy Fraser considera que “casi todos los ejes de subordinación del mundo real pueden tratarse como bidimensionales. Prácticamente todos suponen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo, de manera que cada una de estas injusticias tenga cierto peso independientemente, sean cuales fueren sus raíces últimas. Sin duda, no todos los ejes de subordinación son bidimensionales del mismo modo ni en el mismo grado. Algunos, como la clase social, se inclinan más hacia el extremo del reconocimiento, mientras que otros, como el género y la “raza”, se agrupan en torno al centro”. FRASER y HONNETH, *¿Distribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, op. cit., p. 33.

²⁰¹ En este sentido Díaz Polanco señala que “difícilmente los indígenas podrán ejercer de manera cabal sus derechos en tanto pueblos sin el autogobierno, las instituciones, las competencias y la jurisdicción territorial que implica la autonomía. Dicho en otros términos, de poco vale el reconocimiento de derechos socioculturales y económicos si no se dispone de los instrumentos e instituciones políticas para hacerlos efectivo en la práctica”. DÍAZ-POLANCO y Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía*, op. cit., p.15.

²⁰² Sobre la representación especial de grupo véase KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 183-209. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 308-321. Para una visión más general sobre la representación de grupo véase Hanna Fenichel PITKIN, *El concepto de representación*, trad., de Ricardo de Montoro Romero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

Por tanto, el *leit motiv* que subyace a las demandas de los grupos sociales, comporta cierta inclinación transitoria en el proceso de supresión de las desventajas sociales, cuya finalidad pretende construir una sociedad más justa donde los rasgos específicos que caracterizan las opresiones se vuelvan irrelevantes en el futuro. En este sentido, los *sujetos colectivos transitorios* serían -siguiendo a Ferrán Requejo- “aquellos cuyas reivindicaciones apela a la paridad de condiciones materiales en relación a un supuesto deficitario hasta que los miembros del colectivo se equiparen al resto de la sociedad”²⁰³. Por eso, más que cuestionar las insuficiencias liberales, plantean más bien una revisión al paradigma liberal estándar, en tanto critican “algunos supuestos de las democracias liberales, como la reivindicación de una dimensión colectiva tradicionalmente marginada en los presupuestos teóricos del liberalismo tradicional”²⁰⁴, lo cual conlleva una recomposición del *statu quo* que corrija las desventajas sistemática que padecen algunos grupos con respecto al grupo dominante²⁰⁵.

En definitiva, los sujetos colectivos transitorios son entidades que no desafían las bases teóricas del liberalismo occidental afirmado en el individualismo moral, sino critican sus contradicciones internas que impiden lograr una igualdad real y material, a fin de alcanzar la emancipación individual. En este sentido, se trata de grupo sociales que no plantean una reivindicación de *derechos colectivos en sentido*

²⁰³ Atendiendo al criterio de temporalidad como uno de los tres criterios -además del territorial y de objetivos políticos-, Ferran Requejo distingue a los movimientos del pluralismo cultural en *transitorios y permanentes*. En este sentido, “los movimientos que se mueven alrededor de un tema predominante presentan normalmente una temporalidad *transitoria*, es decir, se trata de reivindicaciones no planteadas de forma permanente, sino hasta que el colectivo se equipare al resto de la sociedad en relación a algún supuesto deficitario. Es el caso por ejemplo, de la regulación de derechos específicos o de las políticas de discriminación positiva impulsadas desde algunas organizaciones feministas o de ciertas minorías sexuales. Por otra parte, buena parte de las reivindicaciones de los movimientos nacionalistas o de las poblaciones inmigradas o indígenas, presentan un carácter permanente. Se trata de reivindicaciones colectivas dirigidas fundamentalmente al mantenimiento y desarrollo de determinadas características culturales (religiosas, lingüísticas, etc.)”. Ferran REQUEJO Coll, “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 7, UAM-UNED, Mayo, Madrid, 1996, p. 95.

²⁰⁴ REQUEJO, “Pluralismo, democracia y federalismo”, op. cit., p. 94.

²⁰⁵ En este sentido señala Kymlicka: “Puesto que se considera que los derechos de autogobierno son unos derechos intrínsecos y permanentes, también lo son las garantías de representación que se siguen de dicho autogobierno, mientras que los derechos basados en situaciones de desventaja son, en principio, temporales. Ambos reflejan el deseo de “reforzar el poder”, pero el tipo de poder que se reivindica es notablemente diferentes”. KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 200.

estricto, puesto que los bienes y derechos en juego resultan plenamente individualizables. En todo caso, como vimos en el inciso c) del apartado anterior, tales sujetos colectivos desarrollan una versión de derechos colectivos en cuanto que sus miembros pertenecen a un grupo específico, pero en sí mismos no configuran derechos ni bienes colectivos en sentido estricto, como se deduce con las minorías nacionales, minorías étnicas y los pueblos indígenas.

Teniendo en cuenta todo lo que se ha dicho en este capítulo, sin duda refleja una idea muy generalizada como para tratar cuestiones tan complejas que precisan de un enfoque mucho más fino y puntual en cada uno de los epígrafes expuestos. Sin embargo el propósito principal ha sido la de realizar una cartografía de los rasgos más relevantes que caracteriza el léxico del multiculturalismo a fin de situar sus coordenadas semánticas en los capítulos siguientes. Por lo tanto, este capítulo introductorio tiene un carácter general en cuanto que nos permitirá comprender el uso del lenguaje, las categorías y los conceptos referenciales de cara a estudios más precisos; pero también posee una finalidad delimitativa, consistente en demarcar el ámbito analítico sobre el cual nos ceñiremos en los capítulos sucesivos. Dicho esto, consideramos tener un bagaje suficiente para dar paso a cuestiones más de orden jurídico-político con el análisis de la ciudadanía multicultural. Este análisis conecta con nuestro segundo cuestionamiento que considera ha habido erróneamente una asimilación de todos los sujetos colectivos relacionados con la política del reconocimiento con un solo modelo de ciudadanía multicultural.

CAPÍTULO SEGUNDO
GENEALOGÍA DE LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL EN LA
TRADICIÓN OCCIDENTAL

Habiendo expuesto las principales coordenadas que estructura el concepto de multiculturalismo, consideramos tener un marco teórico básico a partir de cual derivaremos el estudio específico de los sujetos identitarios a la luz de la ciudadanía multicultural. Por lo tanto, con el presente capítulo pretendemos trasladar el análisis propiamente estructural del multiculturalismo al ámbito jurídico-político, partiendo del supuesto de que, no existe un modelo de ciudadanía multicultural homogénea, sino más bien, diferentes connotaciones semánticas de ciudadanías atendiendo a la lógica reivindicativa de los grupos sociales, minorías étnicas, minorías nacionales o pueblos indígenas. Por lo tanto, el propósito principal es marcar un punto de inflexión a partir de las especificidades de cada uno de los actores mencionados, con especial énfasis en los pueblos indígenas, objeto central de esta investigación.

Para empezar, consideramos que cualquier aproximación teórica de la ciudadanía, no puede pasar por alto su génesis conceptual en la cultura occidental, razón por la cual partiremos con una breve introducción genealógica de la ciudadanía en la tradición occidental, dando cuenta por un lado; la eclosión y transformación del concepto de ciudadanía en su sentido “premoderno”, atendiendo sus distintas facetas históricas; y por el otro, se pone de relieve las contradicciones internas y revisiones críticas de la ciudadanía “moderna” según las tradiciones liberales, republicanas y comunitaristas. La finalidad de este apartado es simplemente situar el origen y desarrollo de la ciudadanía multicultural en el contexto del pensamiento occidental.

En segundo término, se analiza propiamente el modelo de la ciudadanía multicultural desde un enfoque tridimensional -derecho, poder y cultura-, señalando sus principales planteamientos teóricos, así como las críticas esbozadas a la ciudadanía clásica. Para ello, se siguen básicamente dos de las propuestas más relevantes de las últimas décadas planteadas por Will Kymlicka en la *Ciudadanía multicultural*¹ e Iris Marion Young con *La justicia y política de la diferencia*². A partir de estos trabajos se destacan los principales argumentos esgrimidos a favor de la ciudadanía diferenciada.

Finalmente, una vez delimitado el marco de análisis anterior, completamos este capítulo con una revisión del modelo estándar de la ciudadanía diferenciada a

¹ Véase Will KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad., Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

² Véase, Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad., de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.

partir de cuatro categorías de sujetos colectivos: 1) Partiendo de la noción de *grupos sociales* veremos que es posible concebir una suerte de *ciudadanía social* derivada de aquellos grupos o nuevos movimientos sociales cuyas demandas se caracterizan por exigir una mejor distribución de bienes y recursos materiales a fin de hacer efectivo derechos y bienes que en última instancia son individuales. 2) De acuerdo con la categoría *minorías culturales o étnicas* podemos identificar una *ciudadanía multicultural* propiamente dicha, que pone mayor énfasis en la dimensión cultural, y a partir del cual se deducen una serie de derechos en función de grupos. 3) Partiendo de la acepción *minoría nacional* se pretende relacionarlo con el concepto de *ciudadanía multinacional* que pone el acento en la distribución democrática del poder y la soberanía como medio para lograr el autogobierno y la autodeterminación. 4) Por último, atendiendo a la naturaleza distintiva de los pueblos indígenas, pretendemos esbozar una suerte de ciudadanía indígena a partir de un “giro epistemológico” centrado en el Poder, el Derecho y la Cultura.

1. Planteamiento general.

Aproximarnos al estudio de la ciudadanía multicultural sin duda obliga repensar un término tan antiguo como el concepto mismo de ciudadanía³, que durante mucho tiempo fue una semántica de consenso y de contornos conceptuales incuestionables, pero que en las últimas décadas, la emergencia de nuevos fenómenos intra y supraestatales, plantean la necesidad de ampliar los contenidos y

³ Siguiendo una definición convencional/estipulativa de Pietro Costa, por ciudadanía se entiende: “la relación entre la *pertenencia* de una persona a una comunidad política y los *derechos* y obligaciones de los que ella disfruta en esa comunidad”. Esta concepción según el historiador italiano, puede aplicarse a cualquier sociedad de épocas diferentes. Sin embargo, “es menester evitar una posible equivocación: al hablar de comunidad política no hay que identificarla con el Estado. El Estado no es un fenómeno eterno. Es tan sólo una forma moderna de la comunidad política. El Estado es soberanía, burocracia, pueblo, unidad de mando en el territorio: es una síntesis de elementos que difícilmente se pueden encontrar en las formas políticas de las sociedades pre-modernas”. Pietro COSTA, “Ciudadanía y patrones de pertenencia a la comunidad política”, en Pietro Costa y Benito Aláez Corral, *Nacionalidad y ciudadanía*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2008, pp. 20 y 21.

redefinir el concepto de ciudadanía a partir de nuevas teorías que ponen en duda la vigencia única de la ciudadanía sintetizada en la ecuación Estado-nación/derecho⁴.

Basta una mirada panorámica para darnos cuenta que el tema de la ciudadanía acapara gran parte de la reflexión política en el ámbito estatal y supraestatal⁵, cuya proyección tiene lugar en distintos contextos que superan la esfera propiamente de la ciudadanía clásica. Este es el caso, por ejemplo, de la ciudadanía transnacional producida en el proceso de formación de la Unión Europea mediante pactos o tratados acordados entre los Estados miembros⁶. En este marco se constituye la ciudadanía europea o comunitaria como una extensión más de la ciudadanía nacional, aunque debido al interés esencialmente económico que subyace a la

⁴ Para una visión general sobre las distintas definiciones y usos lingüísticos de la noción de “ciudadanía” y la defensa de una concepción jurídica-política de la ciudadanía, véase Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?* Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 17-55.

⁵ Para Fariñas las formas de ciudadanía que se discuten actualmente tiene dos escenarios principales: uno en el contexto interno y otro externo al espacio territorial del Estado-nación; de este modo distingue en el ámbito estatal “la institución de la ciudadanía como “ciudadanía fragmentada” o “diferenciada” dentro de los todavía actuales Estados-nación; y el otro, global o transnacional, es decir, externo a la regulación estatal-nacional y, por tanto, como ciudadanía desterritorializada, es decir, desvinculación del concepto de nacionalidad, en definitiva, como una ciudadanía “cosmopolita”, “global”, o “transnacional”, que pueda ser capaz de integrar identidades múltiples” María José FARIÑAS DULCE, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”-Dykinson, Madrid, 2004, p. 36. Por su parte, Zapata-Barrero distingue cinco contextos de la multiculturalidad en el que cada uno genera una tensión y provoca una “fisura” a la ciudadanía vinculada con el Estado nación: 1) *pluralismo de identidades culturales*, donde la lógica discursiva es minoría/mayoría y el lenguaje predominante es la discriminación; 2) *inmigración* cuya lógica es exclusión/inclusión y el lenguaje dominante es el de los derechos; 3) *pluralismo de identidades nacionales* centrado en el autogobierno/gobierno compartido y el lenguaje importante es el reconocimiento; 4) *Unión Europea* basado en una lógica estatal/europea y el lenguaje es el de la transnacionalidad; finalmente el último contexto 5) es el de la *Globalización*, que sigue una lógica económica, política, cultural y social, cuyo lenguaje dominante es el de los derechos humanos y justicia global. Véase Ricard ZAPATA-BARRERO, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas”, en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, N° 37, 2003, pp. 191-197.

⁶ La ciudadanía europea se constituye básicamente con el Tratado de Maastricht de 1992 -posteriormente ampliada por los tratados de Ámsterdam (1997), Niza (2000) y Lisboa (2007)- que establece la base político-legal de “ciudadanía europea” entendida únicamente como un complemento de la nacionalidad; esto es, solamente son “ciudadanos europeos” los nacionales de un Estado miembro de la Unión Europea. Para una visión general véase Jordi BORJA, Geneviève DOURTHE y Valérie PEUGEOT, *La ciudadanía europea*, Península, Barcelona, 2001; Juan Manuel RODRIGUEZ BARRIGON, *La ciudadanía de la Unión Europea*, Centro de Estudios políticos y Constitucionales, prólogo de Castor Miguel Díaz Barrado, Madrid, 2002; María FRAILE ORTIZ, *El significado de la ciudadanía europea*, prólogo de Luis Aguiar de Luque, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.

construcción de la Europa unida, ésta puede ser vista como desprovista de una verdadera identidad compartida en el plano cultural y político⁷.

Por otro lado, en la dimensión global se hace cada vez vigente el ideal kantiano de la ciudadanía cosmopolita, concebida a partir de la existencia de una humanidad común, y cuyo lenguaje predominante se ciñe en el discurso de los derechos humanos⁸. De acuerdo con Martha Nussbaum -una de sus principales defensoras- el núcleo moral de la ciudadanía cosmopolita se afianza en “la persona

⁷ Como señala Eusebio Fernández: “Por el momento no existe esa Europa vista como identidad cultural y política, como forma de convivencia de ciudadanos y pueblos distintos. Estoy aludiendo a una “existencia” realmente sentida y vivida por los hombres y mujeres que pueblan Europa. Evidentemente sí existe en instituciones, programas, normas jurídicas e ideas creadas por las burocracias de las instituciones de la Unión Europea, pero con un preocupante divorcio entre instancias administrativas y la vida cotidiana de los administrados”. Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson-UC3M, 2001, Madrid, 2001, p. 49.

⁸ Al efecto Immanuel KANT, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, 6ª ed., Tecnos, Madrid, 2003. Si bien es verdad que en el opúsculo de Kant no se desarrolla el concepto de ciudadanía cosmopolita, quien más bien se centra en la Federación de Estados como presupuesto para la paz mundial siguiendo el modelo contractualista que sucedió al estado de naturaleza, pero aplicado a los Estados. De este modo, no se planteó la necesidad de un Estado mundial y por tanto, la propuesta de ciudadanía universal, siendo lo más próximo a la ciudadanía cosmopolita el planteamiento de un derecho cosmopolita limitada a las condiciones de hospitalidad universal que no es más que “el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro”. op. cit., p. 27. Ante la necesidad de la defensa de los derechos humanos aún contraviniendo la soberanía de los Estados, ha movido a algunos autores, entre ellos Eusebio Fernández quien -siguiendo la estela de kantiana- plantea una federación cosmopolita de Estados que cuente con un poder legislativo, un Tribunal Internacional y un poder ejecutivo que garantice la protección global de los derechos expresados en la Declaración Universal de Derechos Humanos: FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., pp.106 y107. Sin embargo, quizás una propuesta más radical ha sido formulado por Luigi Ferrajoli quien considera que la ciudadanía universal debe superar la ciudadanía estatal y garantizarse por medio de un Estado mundial, puesto que “La exigencia más importante que proviene hoy de cualquier teoría de la democracia que sea congruente con la teoría de los derechos fundamentales es alcanzar -sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instalado a través de convenciones internacionales mencionadas, pero de momento carente de garantías- un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como estatus privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal”. Luigi FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. Andrea Greppi y Perfecto Andrés Ibáñez, Madrid, Trotta, 2004, p. 119. Finalmente, una propuesta parecida a la anterior, centrada en la defensa de la ciudadanía cosmopolita, es planteada por Martha C. Nussbaum, quien considera que el valor moral de la persona y la humanidad en su conjunto no tiene fronteras nacionales; de ahí la necesidad de fomentar una educación cosmopolita que priorice valores morales a través del amor y la solidaridad con los seres humanos por encima de los accidentes de nacimiento, nacionalidad, etnicidad, patriotismo, etc. Al efecto, véase Martha C. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad., Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

cuyo compromiso abarca toda la humanidad de los seres humanos”. De ellos se extraen “valores que compartimos en tanto seres humanos, más allá de las fronteras nacionales, el patriotismo o la etnicidad que no son más que accidentes históricos y moralmente irrelevantes”⁹. Esta postura, desde luego ha valido una serie de réplicas por perspectivas que identifican la ciudadanía cosmopolita con un exceso de abstracción e idealismo frente a contextos reales en que se desenvuelven los seres humanos¹⁰.

Asimismo, en la órbita estatal podemos observar distintos modelos alternativos de ciudadanía que también ponen en tela de juicio postulados de la ciudadanía nacional. Así, una de las primeras reacciones contra la ciudadanía formal será cuestionada desde el paradigma de la justicia distributiva, al enfatizar la

⁹ Martha C. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad., Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999. pp. 13-29.

¹⁰ Algunas de las críticas opuestas al planteamiento de la ciudadanía cosmopolita, en particular, de la propuesta de Martha Nussbaum, se dirige a resaltar la conexión ineludible de los seres humanos en contextos específicos, y que no puede abstraerse a costa del ideal universal. Como señala Gertrude Himmelfarb: “lo que el cosmopolitismo oculta, e incluso niega, son los dones que la vida nos da: parientes, ancestros, familia, raza, religión, herencia, historia, cultura, tradición, comunidad...y nacionalidad. Éstos no son atributos “accidentales” del individuo. Son atributos esenciales. (...) La identidad tampoco es un accidente o una cuestión de elección. Es algo dado, no voluntario. En el transcurso de nuestras vidas podemos rechazar o alterar una u otra de estas características dadas, quizá por alguna buena razón. (...) Otorgar nuestra “lealtad fundamental” al cosmopolitismo es intentar trascender no sólo la nacionalidad, sino todas las verdades, particularidades y realidades de la vida que constituyen la propia identidad natural. El cosmopolitismo tiene una aureola de bondad y altruismo, pero es una ilusión, y es también, como todas las ilusiones, peligroso”. Gertrude HIMMELFARB, “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 96. De igual forma, señala Michael W. McConnell: “La humanidad, en todo su extensión –lo que compartimos con otros humanos como seres racionales- es algo demasiado abstracto como para generar un núcleo fuerte de afectos. Puesto que “el mundo” nunca ha sido un foco de ciudadanía, al niño que se le enseña a ser “ciudadano del mundo” se le enseña a ser ciudadano de una abstracción. El cosmopolitismo abstracto puede aportar escepticismo y cinismo a las lealtades actualmente existentes, pero es improbable que origine una comunidad moral alternativa”: Michael McCONNELL, “No olvidemos de las pequeñas unidades”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, op. cit., p.100. En definitiva, “La imagen de los círculos concéntricos que plantea Nussbaum resulta más útil que su idea de ciudadanía mundial, precisamente porque sugiere lo absurdo que resulta que mi lealtad fundamental es, o debería ser, la que experimento hacia el círculo más remoto. Mis lealtades, al igual que mis relaciones, empiezan en el centro”. Michael WALZER, “Esferas de afecto”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 154. Cabe señalar que según Nussbaum, estamos rodeados de círculos concéntricos donde el primero empieza con el yo, luego la familia, en seguida el vecindario, y así sucesivamente... los compatriotas, identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género, etc., y alrededor de estos círculos está el mayor: el de la humanidad entera.

exigencia de derechos sociales, económicos y culturales como medios para afianzar una ciudadanía social¹¹. Acá, los nominados *grupos sociales* serán sus principales artífices cuyo rasgo común, -según hemos visto en el capítulo anterior- es que enarbolan demandas que resultan plenamente compatibles con bienes, derechos e intereses individualizables.

Finalmente, seguida de una larga tradición de lucha por la ciudadanía social, se sumarán concepciones emergentes de ciudadanía a partir del paradigma de justicia de reconocimiento, impulsado por minorías culturales que afirman su identidad y pertenencia en grupos o colectivos específicos más próximos a sus intereses, lo que algunos autores llamarán ciudadanía *multicultural* o *diferenciada*¹². Se trata de nociones de ciudadanía formuladas en sede de derechos de grupos, lo cual suscitará resistencia para el pensamiento liberal ortodoxo, al considerarla una rémora para la integración de la sociedad y la unidad estatal, que se compone en última instancia por individuos libres e iguales. En aras de conciliar tanto derechos individuales y como de grupos diferenciados en el marco de la sociedad política estatal, se concentrarán las energías más progresistas del liberalismo político, tal como veremos en este capítulo.

En definitiva, el desbordamiento jurídico-político de la ciudadanía estatal en términos de “supraestatalidad” e “infraestatalidad” ha llevado el planteamiento de la *ciudadanía multilateral*, expresada en el reconocimiento de las distintas formas de ciudadanía arriba señaladas, practicables de manera simultánea tanto en el plano universal, regional, estatal o local. Como afirma Pérez Luño: “El modelo de ciudadanía multilateral no sólo debería entenderse como la posibilidad de ser titular simultáneamente de varias ciudadanías, sino la posibilidad de ejercerla con mayor o

¹¹ Uno de los trabajos pioneros acerca de ciudadanía social remite a la conocida obra de T. H. MASHALL. Para ello véase, Thomas H. MARSHALL y Tom BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998. Del mismo modo, una aproximación general sobre las implicaciones de la ciudadanía en términos de justicia social, reconocimiento y participación, véase Soledad GARCÍA y Steven LUKES (Comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, trad., José Manuel Álvarez, Siglo XXI, Madrid, 1999.

¹² Terminología acuñada a partir de las obras que hemos citado de KYMLICKA y YOUNG.

menor intensidad según los sentimientos de cada ciudadano hacia cada una de estas comunidades políticas”¹³.

Teniendo en cuenta los enfoques y dimensiones susceptible de atraer el análisis de las distintas formulaciones de las ciudadanías contemporáneas, en lo que concierne este capítulo, nos ocuparemos específicamente de la ciudadanía multicultural que afecta directamente a la identidad y la política de reconocimiento, pues consideramos que es a partir de este marco general donde podemos situar una posible modulación en torno a la ciudadanía indígena. Sin más preámbulos, procederemos en el orden expuesto.

2. Una retrospectiva genealógica de la ciudadanía en la tradición occidental

Desde el origen de la tradición occidental ha sido común relacionar el término “ciudadanía” con la pertenencia a una comunidad política determinada¹⁴; así, en la *polis* griega la ciudadanía se caracterizará por la participación activa de los miembros de la ciudad en la administración de justicia y en el gobierno; de modo tal que ni la residencia (*ius solis*) ni el nacimiento (*ius sanguinis*) determinará la ciudadanía como lo será en épocas posteriores. Es a partir de Aristóteles como mejor se reflejará esta práctica “cívica” en *Política*, pues de acuerdo con este autor, se define como ciudadano “al que tiene derecho de participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir una autarquía”¹⁵. Por eso dirá Pietro Costa: “Para Aristóteles, la ciudad es un microcosmos económicamente autosuficiente y

¹³ PÉREZ LUÑO, ¿*Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, op. cit., p. 54. Del mismo modo, véase especialmente último capítulo de Rodrigo SANTIAGO JUÁREZ, *Lealtades compartidas. Hacia una ciudadanía multilateral*, tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, 2007.

¹⁴ Desde esta perspectiva, debe evitarse identificar comunidad política con Estado según Pietro Costa, dado que el Estado sólo aparece en un momento histórico de la modernidad, cuyos elementos estructurales eran desconocidos en la Grecia antigua como en la Europa Medieval. Por esta razón, “el mundo antiguo o al medieval no resulta apropiada la alusión a Estado porque lo adecuado es utilizar, simplemente, ciudad. Es interesante, a este respecto, considerar la etimología de “ciudadanía”, tanto en italiano como en muchas lenguas europeas: no es el Estado sino la ciudad la que evoca con este término. Y, desde la antigua Grecia hasta el umbral de la modernidad, es la ciudad la que se presenta como organización política por excelencia”. Pietro COSTA, *Ciudadanía*, trad., Clara Álvarez Alonso, Marcial Ponds, Madrid, 2006, p. 39.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1275b, 15-20, trad., Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 68.

homogéneo. Es en la ciudad donde los ciudadanos ejercen la virtud, y es en ella y por medio de ella donde los individuos alcanzan la plenitud humana. Únicamente un ser infrahumano o sobrehumano -un animal o un Dios- está fuera de esa dimensión “política”¹⁶.

Sin embargo, esta práctica “cívica” sólo será reconocida a determinadas personas libres de toda carga económica, y bajo esta condición participan de manera igualitaria en la vida de la ciudad política, sea tomando parte en la elaboración y ejecución de políticas concretas, o bien, como súbdito al obedecer tales políticas¹⁷. De este modo, la ciudadanía griega se caracterizará por una dualidad implícita: participación/sujeción. Bien podría compararse el republicanismo aristotélico con el que más adelante será reformulado por el contractualismo Rousseauiano, al señalar que un individuo será calificado de ciudadano en la medida que participe directamente en la soberanía, y al mismo tiempo es sometido a las leyes del Estado¹⁸.

En definitiva, los privilegiados de la práctica virtuosa en la *politeia* ateniense se reduciría a una clase de hombres libres y propietarios que se ocupaban de la cosa

¹⁶ Pietro COSTA, *Ciudadanía*, op. cit., p. 40. En la *Política* de Aristóteles, la ciudad es por naturaleza ontológicamente anterior al ser humano y éste a su vez es, por naturaleza, un “animal social”, de modo tal que “el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. ARISTÓTELES, *Política*, III, 2, 1253^a, 20-30, op. cit., p. 4.

¹⁷ Como señala Adela Cortina: “La igualdad se entiende aquí en el doble sentido de que todos los ciudadanos tienen derecho a hablar en la asamblea de gobierno (*isegoría*) y todos son iguales ante la ley (*isonomía*). La libertad, por otra parte, consiste precisamente en ejercer ese doble derecho, tomando parte activa en las asambleas y ejerciendo cargos públicos cuando así lo exige la ciudad”. Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1998, p. 48.

¹⁸ De acuerdo con Rousseau, el contrato social significa: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede libremente como antes”. De este modo, la configuración de la ciudadanía en el contractualismo Rousseauiano significa que “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”. “Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano* cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuando son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuando sometidos a las leyes del Estado”. Jean Jacques ROUSSEAU, *Contrato social*, trad., Fernando de los Ríos, Espasa, Madrid, 2004, pp. 47-49.

pública de la ciudad; por exclusión estaban entonces, las mujeres, los jóvenes, los pobres, los extranjeros, los esclavos, etc. Es así que, un talante cuestionable de la democracia griega consistirá en una red de múltiples diferenciaciones, desigualdades y exclusiones que subyacen a una pretendida homogeneidad “cívica” y “política”. Esto es así, debido que la ciudadanía se definía por un estatus que era delimitada según Zapata-Barrero, por el “criterio económico” en relación con el patrimonio propio; el “criterio ético y social” en la medida que se es libre y autosuficiente; y el “criterio político”, como partícipe de la producción y sometido a la vez, a las leyes de la ciudad”¹⁹.

Ahora bien, tras la hegemonía helénica, la semántica de ciudadanía de la *polis* griega es trasladada a la *civitas* romana, en donde el papel de la ciudadanía ya no se definirá en clave de participación, sino como estatuto legal. En este sentido dirá Adela Cortina, la “ciudadanía es entonces un estatuto jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos, y no un vínculo que pide responsabilidades”²⁰. Este cambio conceptual de la ciudadanía obedecerá en buena medida, a la expansión territorial del Imperio romano, y por consiguiente, la incorporación de sociedades diferentes y plurales al dominio de la República. Por lo tanto, el otorgamiento de ciertos derechos de ciudadanía a la población conquistada será una estrategia política y un instrumento de dominación que utilizará el imperio romano para lograr estabilidad política en un contexto de coexistencia de culturas cada vez diversas y plurales.

En términos generales, una particularidad que recorre la ciudadanía en las distintas fases de la época romana (monarquía, república e imperio) estará constituida por su carácter cuantitativo y cualitativo. Por un lado, se extiende el estatus de ciudadanía a toda la población conquistada, sea mediante tratados o decretos; por el otro, existe una distinción interna, que tiende a limitar el espacio de participación jurídica de la ciudadanía. Por eso, a pesar del carácter expansivo de la ciudadanía romana, en términos cualitativos será restrictiva, excluyente y diferenciada, pues sólo una minoría privilegiada (hombres/romanos/patricios) accedía a espacios públicos de poder, y tenía derecho a votar en las asambleas y ser

¹⁹ Ricard ZAPATA-BARRERO, *Ciudadanía, democracia y pluralismo: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona, 2001, pp.15 y 16.

²⁰ CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 54.

elegibles para asuntos públicos; mientras que los “latinos” eran considerados como “ciudadanos de segunda clase”, que apenas disfrutaban de ciertos derechos privados²¹.

En cambio, durante el largo tiempo que caracterizará el periodo medieval, la ciudadanía sufre una nueva re-semantización no exenta de dificultades de identificación, pues sus contornos resultan más confusos que en tiempos precedentes, al grado que prácticamente desaparece²², sobre todo en la época que sucede al imperio romano, dominado por un cristianismo antimaterialista empeñado a formar buenos “ciudadanos de Dios”, teniendo el paraíso por recompensa²³.

Será alrededor del siglo XI cuando aquella sociedad entregada a la vida contemplativa dará paso hacia una sociedad definida en términos mercantilistas. Si bien la atmosfera religiosa se mantiene latente, existe un interés creciente por incrementar los beneficios económicos de la ciudad; lo que supondrá un cambio semántico que llevará de la “ciudad de Dios” a la ciudad determinada por criterios económicos y de bienes materiales. En este contexto, ciudadanía y ciudad se identifican en la medida que el ciudadano es simplemente el habitante de la ciudad; y ésta a su vez, comporta un espacio de pertenencia, de identidad y de participación,

²¹ En este sentido, señala Zapata-Barrero que “con la expansión y consolidación del imperio [romano] se establecen tres categorías: el *status libertatis*, el *status civitatis* y el *status familias*. La primera diferenciaba entre libres y esclavos; la segunda, entre libres ciudadanos de Roma y libres pero no ciudadanos de Roma, sino del imperio; y por último, la categoría de *status familias* diferenciaba entre ciudadano romano como *pater familias* y como *filius familia*. Solamente el *pater familias* gozaba plenamente de derecho de autoridad, tanto en la esfera pública como privada. El *filius familias* era considerado ciudadano pleno en la esfera pública, pero sujeto a la autoridad del *pater* en la privada. Las personas libres no-ciudadano, eran *subditus* del imperio, es decir, recibían protección de las leyes de Roma, pero no podían participar en su elaboración”. ZAPATA-BARRERO, *Ciudadanía, democracia y pluralismo*, op. cit., p. 19.

²² Al efecto véase, Benito ALÁEZ CORRAL, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia. ¿A quién pertenece la Constitución?*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, pp. 32-40.

²³ A este respecto señala Zapata-Barrero que “Si bien la ciudadanía romana y latina designaba un compromiso con la comunidad imperial, las primeras manifestaciones del cristianismo ya reconocido y tolerado en Roma fue la aversión contra las dimensiones eminentemente materialista y exclusivistas de la ciudadanía. Tanto para los esclavos como para los extranjeros y, en general para los que padecían la ausencia de un reconocimiento jurídico o social mínimo, el cristianismo les proporcionó un sentido individual y comunitario: el sistema de recompensas materiales fue sustituido por un sistema de recompensas espirituales, menos tangible quizás, pero con una gran potencialidad unificadora”. ZAPATA-BARRERO, *Ciudadanía, democracia y pluralismo*, op. cit., p. 20.

aunque estructurada en estatus de estratificación y diferenciación social en el que priman los honores y privilegios.

Por tal razón, en este periodo predomina una concepción corporativista de la ciudad, visión que legitima las desigualdades en la medida que la *civitas* es un cuerpo que vive de las aportaciones diferenciadas de sus partes, en donde unos deben mandar y otros tienen que obedecer²⁴. Por lo tanto, la imagen del ciudadano es la de aquél que participa en la vida económica de la ciudad -más que una virtud política- desde diferentes posiciones dentro del muro de la ciudad; puesto que además, la ciudad comporta seguridad y libertad para el habitante, ya que su libertad depende de la libertad de la ciudad frente a sus enemigos y extraños²⁵.

A partir del Renacimiento, principalmente con la emergencia de las monarquías absolutistas, es cuando la ciudadanía empezará a desligarse paulatinamente del mundo pasivo de la religiosidad y de los intereses privados de la vida económica para ser reformulada en términos de participación política. Maquiavelo a través de *El príncipe* y de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*²⁶ empezará a repensar la ciudadanía en un periodo en que las monarquías se

²⁴ En este sentido afirma Pietro Costa: “La *civitas* es un cuerpo vivo, y el cuerpo posee algunas características fundamentales. Como afirmaba en el siglo XII John de Salisbury, está compuesto por nobles -la cabeza y corazón- que deben obedecer. El cuerpo -también el cuerpo- es un orden de diferencias porque la metáfora corporativista es perfectamente compatible con la representación jerárquica del mundo. No obstante, afirmar que la *civitas* es un cuerpo no sirve únicamente para revalidar su estructura desigual; sirve, sobre todo, para representarla como una unidad viva y permite subrayar que ella vive de la conexión, colaboración y armonía entre las partes de que se compone y que éstas, a su vez, sólo existen por su relación con el conjunto” Pietro COSTA, *Ciudadanía*, op. cit., pp. 45 y 46.

²⁵ Al respecto señala Pietro Costa: “La ciudad es un cuerpo que vive de las aportaciones diferenciadas de sus componentes, a los que otorga su identidad diferenciándolos de los sujetos “extraños”, protegiéndolos contra el “forastero” amenazador. La ciudad es un espacio de pertenencia y protección: las murallas -que señalan y garantizan sus límites- son la traducción física y el símbolo visible de ello. Protegidos por sus muros, los ciudadanos participan de las prerrogativas que la ciudad acertó a conquistar “del campo” y ellos son “libres” porque son miembros de una ciudad “libre”, de una ciudad que se ha sustraído a los poderes “externos”, que ha conquistado su autonomía, que goza de *iure propria*, que ha construido su ordenamiento propio. La ciudad es libre en cuanto es autónoma e inmune y es la libertad de la ciudad la que se refleja sobre sus miembros: la libertad-inmunidad de los sujetos procede de su inclusión al cuerpo político”. Pietro COSTA, *Ciudadanía*, op. cit., p. 47.

²⁶ Al efecto véase Nicolás MAQUIAVELO, *EL Príncipe*, trad., Helena Puigdomenech, 5ª ed., Tecnos, Madrid, 2005., y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., Ana Martínez Arancón, Alianza editorial, Madrid, 2000. Aunque en *El príncipe*, el autor florentino trata básicamente de la monarquía y expone los medios como se llega al

imponen cada vez más sobre los ideales de recuperación del modelo republicano. Con todo, el Renacimiento terminará siendo un episodio de *tránsito* hacia la instauración de las monarquías absolutistas²⁷, de suerte que la idea de ciudadanía republicana vinculada a los ideales cívicos y activos del republicanismo renacentista, será suplantado por la categoría de *súbdito*.

Así, durante los tres siglos que caracteriza el reinado de la monarquía europea (siglo XVI al XVIII) se definirá por una relación jerárquica basada en el sometimiento del ciudadano-súbdito a la voluntad del monarca. Para la normalización de tal estado de cosas se contará con la influencia de pensadores políticos como Jean Bodin²⁸ y Thomas Hobbes²⁹, quienes justificarán el poder del

poder y las artimañas para mantenerlo; es en *Los Discursos* donde se centra a analizar ampliamente las cuestiones relacionadas con la república y la ciudadanía. Como señala Ana MARTÍNEZ ARANCÓN a la introducción de los *Discursos*: “Para Maquiavelo, la republica es el gobierno que representa la normalidad, la vida cotidiana de un estado bajo el imperio de la ley, y en cambio el principado es casi siempre una situación de fuerza, bien porque el poder se haya obtenido mediante una usurpación tiránica, o bien porque alguien haya tomado en solitario las riendas para poner orden en situación excepcional, la ley no basta y hay que recurrir a la fuerza”. Sin embargo ambas obras pueden considerarse como complementarios según Quentin Skinner, pues si bien, “es verdad, naturalmente, que en *El Príncipe* Maquiavelo comienza excluyendo a las repúblicas de su atención, mientras en los *Discursos* son ellas las que le aportan los principales elementos de juicio. No obstante, sería un error inferir de ello que los *Discursos* tiene que ver exclusivamente con las repúblicas por oposición a los principados. Como él mismo señala en el capítulo segundo, su interés no se centra en las repúblicas en cuanto tales, sino más bien en el gobierno de las ciudades, sean éstas gobernadas “ya como repúblicas, ya como ciudades” (95). Más aún, existen íntimos paralelismos entre el deseo de Maquiavelo expresado en *El Príncipe* de aconsejar a los gobiernos sobre cómo alcanzar gloria haciendo “grandes cosas” y su aspiración en los *Discursos* a explicar por qué algunas ciudades han “llegado a la grandeza”, y por qué la ciudad de Roma en particular se las arregló para alcanzar “la suprema grandeza” y producir tan “grandes resultados”. Quentin SKINNER, *Maquiavelo*, trad., Manuel Benavides, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 75.

²⁷ “A pesar de que el Renacimiento trata de rescatar, por lo menos parcialmente, la visión y el patrimonio filosófico-cultural grecolatino para aplicarlos sobre todo en las ciudades-Estado italianas, lo cierto es que este periodo de transito sirve mucho más a la concentración del poder en manos del monarca y la superación de la atomización medieval mediante el nacimiento del Estado nacional, que a la recuperación de la ciudadanía como categoría política-participativa. A estos efectos, resulta mucho más útil el sentido débil de ciudadanía que había explotado para su expansión universalista el Imperio Romano, que el sentido fuerte y activo de las pequeñas y descentralizadas ciudades-Estado griegas”. ALÁEZ CORRAL, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia*, op., cit., p. 35.

²⁸ Sobre la obra más importante de Jean Bodin, *Les six livres de la République* publicada en 1576, puede verse en traducción Castellana: Jean BODIN, *Los Seis libros de la República*, trad., y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 2000. Al respecto señala Pietro Costa: “La relación de una implicación recíproca entre el individuo y la ciudad es lo que Bodin le parece ahora insuficiente y peculiar del tratamiento específico del discurso medieval de la ciudadanía. Para hallar la identidad político-jurídica de un

monarca y legitimar de esta forma un Estado soberano con autoridad ilimitada sobre sus súbditos.

Finalmente, será a partir del siglo que antecede a la Revolución Francesa, cuando empieza a introducirse argumentos racionales de justificación moral entre persona y ciudadanía, un sello distintivo de la modernidad occidental que anunciará prácticamente el final del “policentrismo” medieval, y, la gestación del estatismo “moderno” a la luz del iusnaturalismo racionalista y la idea del contrato social³⁰. En

individuo no es suficiente con referirse a su inclusión en una ciudad porque los honores y los privilegios que se derivan de este hecho varían según la comunidad a la que se pertenezca. Es, pues, necesario hacer hincapié en un elemento común que subyace en las diferentes comunidades y que no es otro que la relación de obediencia que vincula a cada individuo con el soberano. El individuo, en tanto que es miembro de una ciudad, puede ser calificado como *bourgeois*, pero únicamente será ciudadano en cuando es súbdito del soberano”. P. COSTA, *Ciudadanía*, op. cit., p. 52.

²⁹ Véase Thomas HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica eclesiástica y civil*, trad., Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2001. Según describe Ricard Zapata, Hobbes es considerado “un contractualista no democrático, en cuanto que no se preocupa ni de limitar el poder del legislador, ni de designar al ciudadano la función de configurar estos límites. Su contrato no frena la soberanía del monarca a partir de la voluntad del ciudadano, sino que tan sólo la justifica”. ZAPATA-BARRERO, *Ciudadanía, democracia y pluralismo*, op. cit., pp. 28.

³⁰ En efecto, entre los autores contractualistas más influyentes destacan Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, aunque todos ellos coinciden en términos generales en la autoafirmación del individuo en el “estado de naturaleza” y la necesidad de un pacto racional para regular la convivencia social; no todos lo justifican de la misma manera. Así, para Hobbes, el individuo es malo por naturaleza, pues su libertad absoluta en el “estado de naturaleza” supone una amenaza constante para el propio hombre, y un conflicto permanente, pues reina la ley del más fuerte; de ahí que su pesimismo antropológico lo lleve a formular un pacto social que ponga límites a las pasiones incontroladas de los individuos creando un soberano que garantice orden y seguridad. Para lograrlo, es preciso que el soberano sea absoluto, abarque todos los poderes y se asegure el monopolio de la creación del Derecho, pues todas las leyes dictadas a voluntad del soberano son justas y se legitima en la medida que es creación de los propios sujetos particulares. Por lo tanto, el nexo que existe entre individuo y soberano radica en el deber de obediencia del primero, a cambio de protección y seguridad que recibe del segundo. En caso de conflicto entre soberanía-obediencia no queda más remedio que la libertad de desobediencia. Por su parte, para John Locke las personas en el “estado de naturaleza” son libres y propietarias de sus bienes, y a diferencia de Hobbes, el individuo es disciplinado, racional y respetuoso de la ley divina y natural, que encuentra en la propiedad la regla de su propia autoconservación y razón de ser. Sin embargo, es necesario un contrato social con la finalidad de preservarla y protegerla contra las agresiones externas. Por lo tanto, la función del poder político consiste en legislar y hacer leyes respetando el derecho de propiedad de los ciudadanos, de modo que, los derechos naturales fundamentales de propiedad establecen límites a la autoridad del soberano; en caso de que el poder perjudique tales derechos, los ciudadanos pueden revelarse para frenar y controlarlo. En definitiva, la propiedad determina la ciudadanía, lo cual supone que el poder se encuentra controlado por una minoría oligárquica propietaria. En cambio, con Rousseau hay un viraje con respeto al planteamiento de los autores anteriores, pues en principio, a diferencia de Hobbes, para el Ginebrino, el hombre primitivo y originario es

este sentido, el contractualismo apoyado en la ficción del “estado de naturaleza” diseñará un nuevo orden político “artificial”, sustituyendo la otrora dependencia “natural” de los individuos a un cuerpo político y una estructura jerárquica, sobre la base de decisiones libres entre individuos iguales³¹. Es así como la modernidad simbolizará la emancipación del individuo frente a la sujeción corporativista de la sociedad medieval, y la puesta en marcha de las ideas ilustradas para afianzar el Estado-Nación que se venía forjando en el régimen anterior. Así, la Revolución Francesa de 1789 marcará un hito en la historia occidental y un cambio en el estatus del individuo, al pasar de ser súbdito en el Antiguo Régimen a sujeto de derechos universales, con capacidad para decidir libremente en la constitución de la nueva sociedad política.

Sin embargo, aun cuando la revolución ética del siglo de las luces supuso a su vez, una revolución epistémica centrada en valores universales del individuo al equiparlo en igualdad de condiciones en tanto ciudadano-soberano, y ya no como

sencillo y bueno, inclinado a la compasión y dominado por la simple exigencia de autoconservación; sin embargo, el desarrollo de la civilización fueron los factores que estimularon el amor propio, fomentaron la competición y el conflicto y generaron una red de desigualdades, especialmente con la introducción de la propiedad privada. De ahí, se distancia de la propuesta de Locke, al considerar que la propiedad, sólo destaca derechos de libertades negativas para una minoría privilegiada, y por consiguiente, el fomento de la vida privada. Por esta razón, en su *Contrato social* hay un giro republicano, donde el soberano no es una persona ni el gobierno de unos pocos, sino constituye la voluntad general de todos los miembros que participan en su conformación; son llamados ciudadanos en tanto participantes de la autoridad soberana, y súbditos en cuando están sometidos a la voluntad general. En definitiva, con este contrato social, el individuo pierde su libertad natural a cambio de su libertad civil. Estas son algunas ideas generales que subyacen en el pensamiento de los principales clásicos del contractualismo, pudiendo consultarse para una estudio puntual, las obras respectivas: Thomas HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica eclesiástica y civil*, trad., Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2001; John LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán, trad., Francisco Giménez García, Espasa Calpe, Madrid, 1990; y Jean Jacques ROUSSEAU, *Contrato social*, trad., Fernando de los Ríos, Espasa, Madrid, 2004. Sobre las ideas centrales que identifican a dichos clásicos en torno al contractualismo se ha escrito mucho, y simplemente para una visión de síntesis véase al profesor Eusebio FERNÁNDEZ, “La aportación de las teorías contractualistas” en Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig, *Historia de los Derechos Fundamentales*, tomo II, vol. II, Dykinson-UC3M, Madrid, 2001, pp. 7-43.

³¹ En este sentido, afirma Pietro Costa que “Desde comienzos del siglo XVII los iusnaturalistas imaginan un ser humano inserto en un hipotético y originario “estado de naturaleza” en condiciones previas a la fundación de cualquier orden político, y para explicar la existencia del poder político introdujeron la figura del contrato social. Fue mediante una decisión contractual como los seres humanos salieron del “estado de naturaleza” y fundaron la sociedad civil, la relación mandato-obediencia, en fin, el orden político” P. COSTA, *Ciudadanía*, op. cit., p. 54.

súbdito; en la práctica muchas diferencias por razón de credo, propiedad, educación o clase social no se eliminan, pues seguirán discriminándose a las mujeres, discapacitados, pobres, extranjeros, etc., de modo tal que el *test* de la ciudadanía liberal, igualitaria y de vocación universalista queda cuestionada en la práctica como veremos, al estar limitada a una clase burguesa emergente: hombres, blancos, propietarios, etc.

En definitiva, pese que el concepto de ciudadanía no es el mismo en la Grecia clásica que en la Roma imperial o en la Francia revolucionaria, puede decirse que un rasgo común predicable al mismo es que históricamente ha cumplido una función excluyente, sea por razones de edad, género, clase, económicos, de nacionalidad, etc., aunque algunos de estos mecanismos de exclusión han sido superados a lo largo de la historia según Zapata-Barrero, pero otros, como el caso de la nacionalidad sigue aún en la práctica reservados a los Estados para excluir a los “otros”, aquellos que no conforman la comunidad política³². Aunado a su carácter excluyente, se suma también su inestabilidad semántica en el tiempo, puesto que a lo largo de su recorrido histórico, la ciudadanía ha sufrido diversos cambios conceptuales, y no lo será menos a partir de su consagración en el Estado-nación moderno como veremos a continuación.

3. Los límites de la ciudadanía moderna: del consenso a la revisión crítica

Teniendo en cuenta que la ciudadanía liberal se consolidó a partir de las ideas emancipadoras forjadas en el contexto de la Ilustración y que influirá de manera

³² ZAPATA-BARRERO, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas”, op. cit., p. 181. Como señala Kymlicka, “el hecho de que las fronteras de las democracias liberales existentes se justifiquen con ideales de identidad nacional no significa que estén moralmente justificadas” (...) Del mismo modo, las fronteras políticas de los estados modernos no solo señala qué derecho, instituciones y personas esta sometidos, sino además “definen un cuerpo de ciudadanos –una comunidad política- que se percibe como titular de la soberanía, y cuya voluntad e intereses con forman los estándares de legitimidad política”. De modo que identidad nacional y las fronteras políticas resultan cuestionables a la luz de principios liberales que concibe a las personas moralmente iguales. Will KYMLICKA, *Fronteras territoriales*, presentación de Miguel Carbonell y trad., de Karla Pérez Portilla, Minima Trotta, Madrid, 2006, pp. 44 y 45. En este mismo sentido véase Oscar PÉREZ DE LA FUENTE, “Inclusión, redistribución y reconocimiento: algunas paradojas sobre los Inmigrantes”, *Una discusión sobre la universalidad de los derechos e inmigración*, Ignacio Campoy (ed.), Dykinson, Madrid, 2006, pp. 239-270.

relevante en la Declaración Americana de 1776 y la Francesa de 1789³³, al considerar los derechos individuales -bajo la influencia del iusnaturalismo racionalista- como conquista revolucionaria frente al régimen estamental. De este modo, con las aportaciones ilustradas se inaugura una concepción antropocéntrica de la sociedad, donde el individuo será el sujeto que estará en el centro de toda justificación racional del conocimiento, del poder y los derechos. Esto significa que la Ilustración supuso un cambio de paradigma epistemológico en la tradición occidental al remplazar al hombre racional al lugar de Dios³⁴. Así, con este nuevo paradigma, la modernidad comportará un nuevo estadio de emancipación de la humanidad al consagrar las ideas liberales como el más alto fundamento moral de las personas -siguiendo la premisa kantiana-, que las considera como fin en sí mismos³⁵.

Por su parte, en el plano jurídico-político, la universalización de los derechos humanos y la democratización del poder bajo la legitimización de sus ciudadanos

³³ A pesar de que se puede decir que tanto la Declaración americana como la francesa fueron concebidas a partir de las ideas filosóficas del siglo XVIII; existe sin embargo una célebre polémica sostenida entre Jellinek y Boutmy. El primero afirma que la Declaración Francesa de 1789 fue influida por las Declaraciones de independencia americanas, en particular, la Declaración de Derechos de Virginia de 1776.; postura que desde luego hiere el orgullo nacional francés al poner en cuestión la opinión más difundida que concede la paternidad rousseauiana a la Declaración de 1789 a través de *El contrato social*. La respuesta no podía esperarse por parte de Émile Boutmy, quién no sólo defenderá a Rousseau, sino intentará desechar la argumentación de Jellinek afirmando que “La declaración de Derechos no proviene de Rousseau ni de Locke, de los *Bills* de derechos americanos, ni de la Declaración de Independencia: ella es el resultado de una causa indivisible: el gran movimiento de los espíritus del siglo XVIII”. Goerg JELLINEK, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*; trad., original de Adolfo Posadas; edición y estudio introductorio de José Luis Monereo Pérez, Comares, Granada, 2009, pp. 41 y ss.

³⁴ El proceso de secularización centrado en el individuo revelará la crisis de la justificación teológica a partir del contexto de la Ilustración. Por eso a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? La respuesta que ofrece KANT es la siguiente: “*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. (...) *Sapere aude!* ¡ten valor de servirse de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración”. *¿Qué es Ilustración?*, trad., Agapito Maestre y José Romagosa, estudio preliminar de Agapito Maestre, Tecnos, 5ª ed., Madrid, 2007, p. 17.

³⁵ Siguiendo el imperativo categórico kantiano señala: “*obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”, principio que trasladado a la naturaleza racional de los seres humanos, quienes son los únicos que ostentan un valor absoluto en cuanto personas a ser consideradas como fin en sí mismos y no como medios. De ahí que el imperativo práctico queda como sigue según Kant: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*”. Immanuel KANT, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002, pp. 114-116.

serán las premisas en que descansará la nueva estructura del Estado moderno. No obstante, la distinción entre derechos humanos y derechos ciudadanos revelará sus primeras contradicciones al significar por un lado, derechos que tienen todas las personas, y que es reconocida a través del pacto que origina el Estado moderno; y por el otro, la conformación de la “voluntad general” se limitará a determinadas personas situadas en un espacio geopolítico. Por ello, puede decirse que la modernidad nace con una paradoja jurídica-política implícita, al verse dificultado conciliar su universalismo ético con el particularismo político, sintetizado en la idea de pueblo o nación política. Bajo estas coordenadas se entiende cómo los derechos y libertades reconocidos a todos los seres humanos, primero fueron restringidos al ámbito de la comunidad política, luego su ejercicio se discriminó aún más en la práctica, por razones de género, sexo, edad, posición social, etc. Por lo tanto, podemos decir que la ciudadanía liberal concebida bajo presupuestos universales en el contexto de la ilustración manifiesta sus claroscuros al resultar, desde el punto de vista jurídico-político, particularista y discriminatorio.

Con todo, la ciudadanía moderna supuso -en teoría- un cambio paradigmático como factor de inclusión e igualdad sustentada sobre la base de la libertad que antaño había sido negada a amplios sectores de la sociedad; pues implicó la liberación del individuo de las ataduras del soberano absoluto a la consagración de individuo como sujeto de derechos. Y en el plano político, la ciudadanía fue un elemento central al legitimar no sólo la formación del Estado moderno, sino ser un poderoso artefacto de homogeneización de la sociedad al abstraer las distintas identidades sociales y culturales coexistentes para conformar una sola identidad política nacional.

De este modo, existe con la ilustración un salto cualitativo/cuantitativo de la ciudadanía al adquirir una semántica diferente que en la época pre-moderna³⁶. A partir de esta configuración, la democracia liberal inaugurará un largo periodo hegemónico que alcanza a nuestros días, a decir de algunos autores, aun goza de buena salud³⁷, aunque sus contornos han sido minados por la emergencia de nuevos

³⁶ La ciudadanía es uno de los logros básicos de la modernidad ilustrada según Pérez Luño, por eso, “La época en la que adquiere una significación nueva, directamente vinculada con el ejercicio de la libertad política, es la Ilustración”. PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadanía.com*, op. cit., p. 26.

³⁷ Señala Ferrán Requejo que el liberalismo democrático se ha convertido en la tradición más sólida en el plano teórico, y la más deseable en el plano práctico, entre las diversas concepciones y sistemas políticos contemporáneos. Pero “Su buena salud teórica y

fenómenos sociales, políticos y culturales que han provocado una revisión o adecuación de sus postulados de cara a la realidad cambiante.

En este sentido, analizaremos el concepto moderno de ciudadanía, destacando sus principales limitaciones que han sido objeto de múltiples revisiones críticas en el seno mismo de la tradición occidental, partiendo con la *Declaración de derechos* de 1789 como antecedente de un debate más profundo en el terreno de la filosofía política, relacionadas con las tradiciones del liberalismo, el republicanismo y el comunitarismo. Lo anterior con la finalidad de ir despejando el lugar de la ciudadanía multicultural en el contexto del revisionismo occidental.

3.1 El revisionismo de la ciudadanía en la tradición occidental: los derechos humanos y la emancipación cuestionada

En efecto, la ciudadanía en su sentido moderno ha tenido una serie de revisiones críticas por su carácter limitado y excluyente. La misma *Declaración de derechos* de 1789 fue incluso, objeto de revisiones tempranas desde la perspectiva de género, debido a su androcentrismo que sólo privilegiaba derechos exclusivos para varones blancos y propietarios. Este sesgo masculino fue denunciado por Olympe de Gouges al visibilizar los derechos de la mitad del género humano en la *Declaración de los Derechos de las Mujeres y la Ciudadana* de 1791³⁸. De la misma manera, Mary Wollstonecraft desmitificó la supuesta inferioridad y subordinación natural de las mujeres, y reivindicó la emancipación de la mujer según los principios universales de la Ilustración, poniendo de relieve la igualdad en la educación en su

su innegable éxito práctico durante los dos últimos siglos no ocultan, sin embargo, algunos de sus límites conceptuales e institucionales cuando aparecen “nuevas luces” en el paisaje político de principios del siglo XXI”. Ferrán REQUEJO, *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 13.

³⁸ “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos?...”. Con estas palabras preliminares empezaba la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de Olimpia de Gouges, texto inspiraba en la misma *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*, redactado con el fin de desvelar la falsa universalidad escondida tras la semántica *Hombre*, así como para denunciar la subordinación y discriminación que eran objeto las mujeres respecto a los varones. Véase CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT y otros, *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós, Anthropos-comunidad de Madrid, Barcelona, 1993, pp. 153-160.

conocida *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792³⁹. Estas serían algunas de las luchas inaugurales por tomar en serio los derechos modernos, que en la práctica discriminaba por razón de sexo o género, estableciendo las bases de lo que afianzaría más adelante, el movimiento de emancipación femenina⁴⁰.

Del mismo modo, desde la perspectiva de clase, Karl Marx criticaría la supuesta universalidad de los derechos humanos emanados de la Ilustración y de la revolución burguesa al considerar que estos no sólo fomentaban una concepción privada del individuo y su distanciamiento de la sociedad al primar los intereses personales por encima del bien común; sino además, el discurso formal de los derechos humanos termina por invisibilizar las desigualdades reales existentes en la sociedad. Tal objeción es manifiesta, sobre todo en *la Cuestión Judía*⁴¹ y *Crítica de*

³⁹ Véase Mary WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los derechos de la mujer*, edición de Isabel Burdiel, trad., Carmen Martínez Gimeno, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 1994, pp. 39 y ss. Aunque el feminismo naciente en el periodo de la Ilustración tiene entre sus principales protagonistas a Mary Wollstonecraft y Olimpia de Gouges, el primer antecedente según Amelia Valcárcel, es Poullain de la Barre, un cartesiano que escribe *De la igualdad de los sexos* en 1673. Cfr. Amelia VALCÁRCEL, *Feminismo en el mundo global*, Cátedra- Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2008, pp. 55-76.

⁴⁰ Podría decirse de manera muy sucinta, que el feminismo occidental, “el hijo no querido de la Ilustración” según Amelia Valcárcel, “es aquella tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo”. Su lucha por la emancipación ha transitado por tres grandes *olas* o etapas, a saber: “feminismo ilustrado, feminismo liberal-sufragista y feminismo contemporáneo. La primera abarca desde sus orígenes barrocos hasta la Revolución Francesa; la segunda, desde el manifiesto de Seneca (1848) hasta el fin de la segunda guerra mundial, y en la tercera, que comienza en el 68, seguimos viviendo ahora que entramos al siglo XXI. El feminismo ilustrado se presenta como una polémica, sobre todo acerca de la igualdad de los talentos y las vindicaciones de educación y elección de estado; el liberal continúa la lucha por la educación a la que añade los derechos políticos, elegir y ser elegida, y se centra por consiguiente en el acceso a todos los niveles educativos, las profesiones y el voto. El feminismo contemporáneo comienza como una lucha por los derechos civiles para irse centrando en los derechos reproductivos, la paridad política y el papel de las mujeres en el proceso de globalización”. VALCÁRCEL, *Feminismo en el mundo global*, op. cit., pp. 55-57.

⁴¹ Véase Bruno BAUER y Karl MARX, *La cuestión judía*, Estudio introductorio de Reyes Mate, Anthropos-UAM, Barcelona, 2009. Como señala REYES MATE en la introducción de esta edición: “*La Cuestión Judía* recoge textos de un debate entre Bruno Bauer y Karl Marx sobre cómo arreglar la situación política de los judíos alemanes en su tiempo. La solución en la que uno y otro se mueven es la de un Estado laico, aunque cada cual lo entiende a su modo, de ahí la polémica. Para Bauer, en efecto, la desconfesionalización no debe afectar sólo a las instituciones, sino también a los ciudadanos. No acepta que la religión sobreviva, como “un asunto privado”, por una razón teológica: la religión es, de por sí, excluyente, por eso llevará esa exclusión a la sociedad y a la política que le den cobijo. Marx es menos radical en cuando a la extensión de la desconfesionalización. No tiene inconveniente en reconocer que en un Estado laico, como el

la filosofía del Estado de Hegel⁴² donde el joven Marx denunciaba el sesgo ideológico presente en la *Declaración de Derechos* de 1789, al señalar que detrás del discurso de la *emancipación política* (sustanciada en el Estado), sólo enmascaraba una desigualdad y opresión realmente existente entre los ciudadanos⁴³, pues el único privilegiado en la transición del antiguo régimen al moderno no era más que la sociedad burguesa conformada por “hombres egoístas”, y donde la propiedad determinaba la exclusión real de los derechos humanos y del ciudadano⁴⁴.

En este sentido, el planteamiento de Marx puede entenderse a partir de la premisa de que el ser humano es un ser social o comunitario por definición, de modo que la aparición del Estado y sociedad civil supone una escisión de la vida humana entre lo público y lo privado. Si bien, la consolidación del Estado supondrá la emancipación política del individuo en tanto ciudadano; sin embargo, tal emancipación no resulta real, sino abstracta y formal; y tampoco abarcará todos los ámbitos de la vida del ser humano sino limitado al ámbito político⁴⁵. Por su parte, la

que defiende Bauer, el ciudadano puede seguir siendo creyente y no tiene porqué hacerse ateo. Las cosas cambiarían si en lugar de quedarnos en el campo de lo que él llama *emancipación política* (cuya figura jurídica-política es el Estado laico), pasamos al de la *emancipación humana*. Ahí ya no cabe la religión, pero no porque la religión sea su substancia teológica excluyente, sino porque un ser reconciliado, como es el que Marx imagina en esa *emancipación humana*, no necesita recurrir a una instancia compensatoria como es la religión”. p. LIII.

⁴² Véase Karl MARX, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

⁴³ En este sentido señala Marx: “El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo estas premisas, solo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos”. MARX, *La cuestión judía*, op. cit., p. 136.

⁴⁴ “La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal, es reconocido por él en los derechos humanos. Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido”. MARX, *La cuestión judía*, op. cit., p. 153.

⁴⁵ La emancipación humana, real según Marx se alcanza “solo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el

sociedad civil es, en efecto, el lugar de la vida real y de las relaciones sociales, pero circunscrito al espacio de la vida privada, del interés personal y del egoísmo. De modo que de esta división deriva una paradoja: en la medida que el hombre tiene una vida comunitaria (político) no es real sino abstracto; y en la medida que tiene una vida real (sociedad civil) no es comunitaria sino egoísta y aislado. Por ello apostará por diluir esta dicotomía político/social de la ideología burguesa hacia la emancipación verdadera del ser humano⁴⁶.

Ahora bien, trasladada la distinción Estado político/sociedad civil al ámbito de los derechos, lo político será identificado con los derechos del ciudadano (*droits du citoyen*) y la sociedad civil con los derechos del hombre (*droits de l'homme*); de modo que los derechos humanos, los *droits de l'homme*, “no son otra cosa que derechos de los miembros de la sociedad burguesa, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”. A partir de esta concepción de los derechos humanos como medios para la conservación de los derechos del hombre burgués⁴⁷, Marx criticará los derechos de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, sobre todo, los relacionados con la libertad, propiedad, igualdad y seguridad al señalar que: “La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro”. El otro es mi límite y el límite lo traza la ley. “El derecho humano de la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre sino, más bien, en la separación del hombre con respecto al hombre”. Se trata en

hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”. MARX, *La cuestión judía*, op. cit., p. 155.

⁴⁶ Señala Manuel Atienza: “Ante la contradicción existente entre la sociedad civil (el hombre burgués) y el Estado político (el ciudadano abstracto) la crítica de Marx apunta a la necesidad de su superación por un tercer término: la emancipación humana (el hombre como ser genérico), en donde ya no cabría hablar ni de Estado político ni de derechos humanos. Los derechos humanos -la emancipación política- son un momento, no carente de importancia, en el proceso total de realización del hombre, de superación de la alienación. Pero la emancipación humana -el comunismo- en cuanto significa el momento de la libertad real, no necesita ya de asumir formas jurídicas o políticas”. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983, pp. 56 y 57.

⁴⁷ “Pero este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, a la condición de simple *medio* para la conservación de estos así llamados derechos humanos, que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; finalmente, que no se considere como *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués”. MARX, *La cuestión judía*, op. cit., p. 150.

definitiva, “de la libertad del hombre como mónada aislada”. La aplicación práctica de este derecho es el “derecho humano de la propiedad privada” que “constituye el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización* sino, más bien, *la limitación de su libertad*”. Por su parte, la igualdad no se opone a la desigualdad social o material, sino debe entenderse como igualdad en la libertad: “que todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma”. Finalmente, la seguridad según Marx “es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de policía, que toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad”. “Ninguno de los así llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad”⁴⁸.

Cabe decir que los derechos humanos desde la perspectiva de Marx adolece de una dosis de ambigüedad según Atienza, al limitarse a señalar las contradicciones entre las libertades burguesas y el sistema capitalista, poniendo de relieve una explicación histórico-materialista por encima de la idealista y metafísica, de ahí que “no los consideró nunca como fines en sí mismo; no les atribuyó un valor propiamente ético, sino puramente político, instrumental”⁴⁹. No obstante, consideramos que valorar los derechos humanos desde una fundamentación ética también corre el riesgo de frivolar e invisibilizar las verdaderas desigualdades que viven los seres humanos en la realidad. Poniendo énfasis en la *realización* de los derechos humanos, Bobbio señala que muchas veces ni siquiera depende de la voluntad y de las buenas razones de fundamentación para materializar los derechos humanos -como el caso de los derechos sociales-. Por eso considera que “El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de *justificarlos* como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico, sino político”⁵⁰.

⁴⁸ MARX, *La cuestión judía*, op. cit., pp. 148-150.

⁴⁹ ATIENZA *Marx y los derechos humanos*, op. cit., p. 275.

⁵⁰ Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad., Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, p. 61. “Recuérdese que el argumento más fuerte dado por los reaccionarios de todos los países contra los derechos humanos, en especial contra los derechos sociales, no es ya su misma falta de fundamento, sino su imposibilidad de realización. Cuando se trata de enunciarlos, el acuerdo es obtenido con relativa facilidad, independientemente de la mayor o

Pese a todo, el Estado representa una parcela de emancipación política, sin que ello suponga una autentica emancipación humana, puesto que la autentica emancipación humana, según Marx, pasa por la disolución de lo público (Estado) y lo privado (sociedad civil) a fin de lograr una sociedad libre de mediaciones (religión, Estado o sociedad civil), lo que más adelante llamará comunismo⁵¹. Por eso dirá con razón Bobbio, para Marx, “La Revolución francesa no ha sido una revolución consumada, porque ha sido sólo una revolución política, y que la emancipación política no es todavía la emancipación humana”⁵²

En efecto, Marx fue un crítico incisivo de los principales postulados de la modernidad, sobre todo desde el punto de vista jurídico-político; sin embargo, paradójicamente, no se advierte en ella ninguna teoría del Estado o de los derechos

menor convicción de su fundamento absoluto: cuando se trata de pasar a la acción, aunque fuese el fundamento indiscutible, comienzan las reservas y las oposiciones”.

⁵¹ “El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad privada burguesa. Pero la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de unos por los otros. En este sentido, los comunistas puede resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada”. Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto comunista*, Akal, Madrid, 2001, p. 40. Señala Atienza que es en los *Manuscritos* escrito en 1844 donde aparece más claramente la eliminación de la propiedad y el empleo del *ser genérico* o *ser social* como elemento definitorio del comunismo: “El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*” significa “la *apropiación* real de la esencia humana por y para el hombre”, el retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano”. ATIENZA *Marx y los derechos humanos*, op. cit., p. 63. Sin embargo, la llegada al comunismo pasa por el socialismo, por eso, “El Estado en el que la clase dominante es el proletariado no es, pues, un Estado, como todos los otros, porque está destinado a ser el último Estado: es un Estado de “transición” a la sociedad sin Estado. Y es un Estado distinto de todos los demás, porque no se limita a apoderarse del Estado existente, sino que crea uno nuevo, y tan nuevo que origina las condiciones para el final de todos los estados”. BOBBIO, *Ni con Marx ni contra Marx*, op. cit., pp. 146 y 147.

⁵² Norberto BOBBIO, *Ni con Marx ni contra Marx*, trad., Lia Cabbib Levi e Isidro Rosas Alvarado, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1999, p. 139. En efecto, “La emancipación política representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la forma última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. Se entiende que aquí hablamos de la emancipación real, de la emancipación práctica”. MARX, *La cuestión judía*, op. cit., p. 138. Si bien *La cuestión Judía* recoge las principales críticas del joven Marx en torno a la Revolución francesa; existen otros textos dispersos donde hace comentarios críticos sobre la misma, dado nunca escribió propiamente una monografía sobre la Revolución francesa. Al efecto véase François FURET, *Marx y la Revolución francesa*, trad., Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992.

humanos⁵³ que no fuera la disolución del poder político y de la sociedad capitalista con miras hacia una sociedad sin clases⁵⁴. Por lo tanto, la libertad humana sólo se lograría trascendiendo la dialéctica hombre individual (derechos humanos) y ciudadano (derechos políticos) para ser absorbidos en un solo ser comunitario libre de las ataduras de los aparatos ideológicos de la religión, el estado y la sociedad clasista.

Después de todo, bien puede considerarse que las tesis de Marx han sido superadas con el tiempo, aunque sus teorías han inspirado para replantear diversas realidades a la luz de los derechos sociales, puesto que muchos de los viejos problemas planteados, tales como la desigualdad y la injusticia social, aún no han sido resueltos por el Estado moderno y el capitalismo⁵⁵; de ahí que podemos decir, que la estela de Marx sigue presente, sobre todo en el contexto de la globalización neoliberal que ha promovido las mayores disparidades sociales entre los seres humanos.

⁵³ En efecto, según Atienza, en la obra de Marx no hay un planteamiento teórico acerca de los derechos humanos, ni del Estado, del Derecho o la ética. “Sin embargo, aunque no exista una teoría marxiana (ni marxista) de los derechos humanos, lo que sí existe es una crítica de Marx a los mismos que hoy sigue teniendo un gran valor, aunque en mi opinión no puedan aceptarse en todos sus aspectos. Dicho de otra forma: la importancia de Marx en este campo (como ocurre, en general, en relación con el Derecho, el Estado o la ética) es fundamentalmente crítica (negativa, por decirlo), pero no propiamente constructiva”. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, op. cit., pp. 6 y 7.

⁵⁴ “Una vez que en el curso del desarrollo haya desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá su carácter político. *El Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra*. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y por tanto, su propia dominación como clase”. MARX Y ENGELS, *El manifiesto comunista*, op. cit., p. 50.

⁵⁵ Algunas conclusiones a que llega Francisco Ballesteros tras analizar la actualidad del marxismo es que si bien, “en lo que se refiere a las teorías políticas de Marx sobre el Estado, la vía revolucionaria, el partido único y la dictadura del proletariado, se puede afirmar que es casi unánime sobre la caducidad de estas ideas”, Sin embargo, en lo que respecta a sus teorías económicas, estas resultan vigentes mientras subsista una lógica opresiva e incontrolada del neocapitalismo. En sus palabras: “el marxismo continua siendo válido como instrumento de análisis y crítica, y también conserva su actualidad y la conservará por mucho tiempo, cada vez que se trata de señalar, explicar y denunciar las diversas formas de dominio y explotación”. FRANCISCO BALLESTEROS, *Marx, entonces y ahora. El marxismo, ¿ha perdido actualidad?*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2006, pp. 151 y ss.

Teniendo en cuenta lo anterior, la influencia de Marx tendrá repercusión en la crítica a la ciudadanía moderna que esbozará más adelante Thomas H. Marshall en *Ciudadanía y clase social*. La revisión central de este autor parte de la desigualdad social que considera producido por la tendencia separacionista de los derechos de ciudadanía en derechos políticos, civiles y sociales producido en el tránsito a la modernidad, y con el auge del capitalismo. En este contexto, cada uno de estos derechos tomaron caminos distintos de desarrollo, siendo los derechos sociales anulados a partir del siglo XVIII, reapareciendo a fines del XIX con la educación pública⁵⁶. En este sentido, los derechos liberales (civiles y políticos) fueron privilegiados por el sistema capitalista y el Estado liberal al resaltar la promoción de la libertad individual y la igualdad formal de la ciudadana; sin embargo, esta forma de ciudadanía -a juicio del sociólogo británico- resultaba incompleta sin atender la dimensión social, que garantizara un mínimo de bienestar material. En definitiva, la propuesta central del Marshall de la *Ciudadanía y clase social*, consistirá en plantear un modelo de ciudadanía plena, conformada por los derechos civiles, políticos y sociales, puesto que no puede disfrutarse de una ciudadanía plena en ausencia de determinadas condiciones materiales para una vida digna⁵⁷.

A la vista de lo expuesto, un rasgo que distancia Marshall de Marx es que no existe una objeción radical hacia las instituciones democráticas ni al sistema capitalista; por el contrario, admite la lógica anti-igualitaria del modelo capitalista, pudiendo ser corregida en el marco de un Estado de bienestar que garantice unos mínimos materiales a fin de lograr la igualdad de estatus social más que eliminar las diferencias de clases como pretendía Marx. En sus palabras: "...la extensión de los

⁵⁶ MARSHALL y BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., p. 22-36.

⁵⁷ Para Amartya Sen, el bienestar material debe ensanchar sus límites a la consideración de las *capacidades* para transformar las rentas, bienes y servicios en distintas funciones útiles para una vida digna. Por eso considera que la pobreza real es la manifestación de la privación total de las capacidades, siendo la renta uno de los medios para tener capacidades. Un aumento de las capacidades conlleva necesariamente a la expansión de la agencia de la persona y la realización de las libertades reales del que precisan los individuos para lograr el desarrollo humano. Por eso "la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida). Por ejemplo, una persona rica que ayune puede conseguir los mismos resultados funcionales en lo que se refiere a comer o a nutrirse que una persona desfavorecida que se vea obligada a pasar hambre, pero la primera tiene "un conjunto de capacidades" diferente al de la segunda (la primera puede decidir comer bien y estar bien nutrida, mientras que la segunda no)". Amartya SEN, *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharia, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 99 y 100.

servicios sociales no es, en principio, un medio de igualar las rentas. (...) Lo que importa, es que se produzca un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada. (...) La igualación de estatus es más importante que la igualdad de rentas”⁵⁸.

No obstante, la crítica que se ha hecho a la propuesta Marshalliana consiste en pretender asociar a una misma naturaleza de ciudadanía diferentes tipos de derechos -civiles, políticos y sociales- confundiendo así una visión sociológica de los derechos con el uso estrictamente jurídico. Ferrajoli ha señalado que no todos los derechos civiles, políticos y sociales presuponen la ciudadanía como estatus único. Por el contrario, los derechos deben distinguirse entre derechos de las personas y derechos de los ciudadanos, puesto que persona y ciudadanía constituyen “dos *status* subjetivos de los que dependen dos clases diferentes de derechos fundamentales: los *derechos de la personalidad*, que corresponden a todos los seres humanos en cuanto individuos o *personas*, y los *derechos de ciudadanía*, que corresponde en exclusiva a los *ciudadanos*”⁵⁹. Con esta afirmación pone en cuestión la concepción omnicompreensiva de Marshall para quien la “Ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad”⁶⁰. Asociar derechos de libertad civil y política como “pertenencia” a una “determinada comunidad” no deja de ser, según Ferrajoli, una concepción propia del mundo antiguo, puesto que la libertad es “interpretada no como libertad del individuo en cuando tal, sino del ciudadano en cuanto no esclavo ni extranjero, como miembro y partícipe de la *polis* o de una comunidad política”⁶¹. En todo caso, para Ferrajoli resulta más plausible sustituir derechos de ciudadanía por derechos de la personalidad y certificar de esta forma la abolición de la ciudadanía al considerarla responsable de prácticas discriminatorias como la exclusión de derechos de asilados o refugiados económicos, inmigrantes y extranjeros. En palabras de Ferrajoli, la antinomia entre universalismo de los derechos de las personas y los confines estatista de la ciudadanía “tendrá que

⁵⁸ MARSHALL y BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., p. 59.

⁵⁹ FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, op.cit., p. 99.

⁶⁰ MARSHALL y BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., p. 37.

⁶¹ FERRAJOLI, *Derechos y garantías*, op. cit, p. 100.

resolverse con la superación de la ciudadanía, la definitiva desnacionalización de los derechos fundamentales y la correlativa desestatalización de las nacionalidades”⁶².

Con todo, podemos decir que el revisionismo Marshalliano se limita a destacar las falencias de la ciudadanía liberal clásica para promover una lógica social de igualdad colectiva que equilibre en la práctica derechos liberales con el bienestar social. No obstante, existe una tensión latente entre derechos de libertad y derechos de igualdad social, o lo que es lo mismo, entre derechos basados en presupuestos teóricos universales y derechos incardinados en necesidades particulares, como veremos en la parte relativa a la *ciudadanía social*.

Hasta acá de manera sucinta algunas limitaciones al concepto moderno de ciudadanía, poniendo de relieve sus contradicciones internas desde el punto de vista del género, sexo, clase o medios económicos, cuyos planteamientos teóricos marcaron una gran influencia en las discusiones posteriores en el plano de ciudadanización de los derechos y al análisis social de la ciudadanía, aunque a final de cuentas, tales cuestionamientos fueron apenas la punta del *iceberg* de un debate de mayor alcance teórico que tendrá lugar en el seno de la filosofía política, con las tradiciones del liberalismo, republicanismo y del comunitarismo.

⁶² Luigi FERRAJOLI, Luca BACCELLI, Michelangelo BOVERO, Ricardo GUASTINI y otros, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2001, p. 43. A la propuesta de Ferrajoli, observa Pérez Luño: “En primer término, se puede aducir que Ferrajoli incurre en el mismo defecto que imputa a Marshall. Porque, tras haber reprochado la confusión a que induce proponer una noción omnicomprendensiva de la ciudadanía identificada con la titularidad de todos los derechos y libertades, avanza la propuesta de sustituir esa noción por la de personalidad, concebida también como el término de imputación de todos los derechos de las personas. A la postre, se trata de sustituir un término por otro sin que se aprecien las ventajas relevantes en tal opción. De advertirse, al propio tiempo, que la expresión “derechos de la personalidad” no es menos excluyente, problemática y equívoca que la de ciudadanía. (...) La propuesta de Ferrajoli rompe, además, con la tendencia, consolidada en el constitucionalismo y en la teoría de los derechos fundamentales, de establecer una nítida demarcación entre éstos últimos y los derechos subjetivos privados. (...) Idénticas reservas suscita la confusión entre derechos humanos y derechos fundamentales que se desprende del planteamiento de Ferrajoli. Importa no confundir estas dos categorías conceptuales distintas, por más que exista una profunda interrelación entre ambas”. En definitiva, la propuesta de Ferrajoli según Pérez Luño “dista de ser diáfana” de concebir los derechos de las personas como categoría alternativa a los derechos de ciudadanía, en el plano de la más “estricta positividad”. PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadanía.com*, op. cit., pp. 44 y 45.

3.2 El debate de la ciudadanía moderna en la tradición liberal, republicana y comunitarista

En efecto, si partimos del supuesto clásico de la ciudadanía entendida desde el punto de vista jurídico-político como *el estatus jurídico que tienen los miembros dentro de una comunidad política*, estaríamos en el caso de una concepción que no establece más una relación entre el individuo y la comunidad política a través de los derechos⁶³. Tales derechos se limitarían, como es de suponer, a unos determinados derechos individuales, habida cuenta que la génesis de la ciudadanía moderna parte del “reconocimiento por parte del Estado a los individuos que lo integran del derecho al disfrute de las libertades fundamentales, en especial, de los derechos civiles y políticos”⁶⁴. Por eso, ciudadanía, derechos fundamentales y Estado de derecho nacen de un mismo parto de la ilustración y son realidades que se condicionan e implican mutuamente como señala Pérez Luño: “El Estado de Derecho es la forma política en la que los poderes actúan divididos y sometidos al imperio de una legalidad que garantiza los derechos fundamentales de los ciudadanos. Los derechos fundamentales constituyen el fundamento de legitimidad del Estado de derecho y el contenido de la ciudadanía. Esta, a su vez, es el cauce de participación política en el Estado de derecho, a través del ejercicio de los derechos fundamentales”⁶⁵. Aunque ciudadanía y derechos fundamentales constituyen el presupuesto básico del Estado de derecho; sin embargo, en el discurso jurídico-político dominante, no todos los derechos humanos fundamentales coinciden con el contenido estricto de ciudadanía, a pesar de que prevalece una concepción liberal que pone énfasis en los derechos, en última instancia, son los derechos de participación política uno de los principales atributos de la condición de ciudadano⁶⁶.

⁶³ Como señala Ricard Zapata, la ciudadanía no solo conforma el denominado “espacio público” y la exigencia de un comportamiento uniforme, sino además, es “una categoría mediadora entre la persona y el Estado”. Esto supone que “no puede haber una relación directa entre el Estado y la persona, sino indirecta, a través de la ciudadanía”. ZAPATA, *La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas*, op. cit., pp. 179 y 180.

⁶⁴ José RUBIO CARRACEDO, José María ROSALES y Manuel TOSCANO MÉNDEZ, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2000, p. 10.

⁶⁵ PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, op. cit., pp. 26 y 27.

⁶⁶ Al respecto señala Pérez Luño: “La “ciudadanía social” indujo a confundir el concepto estricto de ciudadanía, circunscrito a los derechos de participación política, con una noción genérica y laxa en la que el contenido de dicho concepto coincide con la totalidad de

En definitiva, un rasgo que caracterizará la ciudadanía en la tradición liberal es la ponderación del discurso de los derechos en el contexto de una comunidad política culturalmente homogénea. Siendo así, la ciudadanía sintetizaría el principal vehículo de legitimación del Estado-Nación, estableciendo una “relación triádica” según la concepción de Zapata-Barrero: “El “*Estado*” es la entidad política que define quién es ciudadano y que se limita territorialmente su actividad. La “*Nación*” es la entidad simbólica que vincula culturalmente el territorio estatal con la ciudadanía, creando la lealtad y cohesión necesarias para que el vínculo entre Estado y la ciudadanía sea permanente y estable a través del tiempo. La “*Ciudadanía*”, juega en este marco un papel mediador. Es el principal vehículo que tiene el Estado y la Nación para vincularse y legitimarse”⁶⁷.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, se deduce que una concepción genérica de ciudadanía bien puede reformularse -teniendo como marco el Estado-nación-, a partir de tres dimensiones cualitativas que considera los derechos, la participación y la pertenencia, tal como lo plantea Soledad García y Steven Lukes al concebir la ciudadanía “una conjunción de tres elementos constitutivos: la posesión de ciertos derechos así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; pertenencia a una comunidad política determinada (normalmente el estado), que se ha vinculado en general a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación”⁶⁸. De acuerdo con esta definición, se colige: 1) determinados derechos que define el estatus del ciudadano en términos de derechos individuales; 2) el espacio público como lugar de participación política de los ciudadanos; y, 3) la concepción homogénea de una nación políticamente compartida.

derechos y libertades que corresponden a los miembros del Estado social de derecho”. PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadani@ o ciudadaní@.com?*, op. cit. p. 48.

⁶⁷ ZAPATA-BARRERO, *La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas*, loc., cit., p. 175. En efecto tiene razón Kymlicka cuando señala que el trazado de las fronteras de los Estados-naciones ha cumplido una función de diferenciación y discriminación de las personas al delimitar quiénes tiene la calidad de nacionales y extranjeros, quienes entran y salen, lo cual resulta contraria al derecho internacional de los derechos humanos. Sin embargo, la cuestión de las fronteras y la ciudadanía nacional como criterio de diferenciación ha pasado por alto por los liberales igualitarios que parten por lo general de “una teoría sobre la igualdad moral de las *personas*”, terminan siendo una teoría de la igualdad moral de los *ciudadanos*”. Véase al efecto, KYMLICKA, *Fronteras territoriales*, op. cit., pp. 35 y ss.

⁶⁸ GARCÍA y LUKES, *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, op. cit., p. 1.

Cada una de las dimensiones señaladas será objeto de disputas ideológicas en el seno de la tradición occidental según la corriente política que se trate. A riesgo de simplificar demasiado podemos decir que la tradición liberal se centraría más en los derechos; la tradición republicana privilegiaría más la participación política, y la tradición comunitarista se fijaría sobre todo, en el elemento de pertenencia cultural e identidad colectiva. Asimismo, cada una de estas posturas comportará diferencias sustanciales según el sustrato moral que consideran de mayor valor predicable a la ciudadanía, pues entran en juego cuestiones como la primacía de la autonomía personal; el cultivo de las virtudes cívicas como presupuesto a la participación; la autorrealización ética colectiva o la prioridad moral de la comunidad sobre el individuo, tal como veremos a continuación. Por lo tanto, identificaremos, sin ánimo exhaustivo, los rasgos que caracterizan cada una de las corrientes políticas señaladas⁶⁹, subrayando la vigencia conceptual de ciudadanía moderna, y a partir de ella derivan diferentes revisiones teóricas a la luz del sustrato filosófico liberal, republicano o comunitarista.

3.2.1 La versión liberal de la ciudadanía: la ponderación de los derechos

Sin duda, una de las corrientes filosóficas más influyentes y que alcanza nuestros días, es presidida por la tradición política liberal⁷⁰. Si bien existen diferentes versiones dentro de la misma⁷¹, comparten al menos algunas tesis básicas en torno a

⁶⁹ Para un estudio detallado en torno a las distintas formulaciones de ciudadanía desde el punto de vista de la tradición liberal, republicana y comunitarista, véase ZAPATA-BARRERO, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: Hacia un nuevo contrato social*, op. cit., p. 57 y ss; asimismo, Javier PEÑA, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 23-38;

⁷⁰ Como señala Peña: “El liberalismo es quizá la tradición más sólida y continua de la teoría política moderna, desde Locke hasta Rawls. Podría incluso decirse que representanta la concepción característicamente moderna de la política y de la ciudadanía, en relación con la cual de definen las demás posiciones”. Javier PEÑA, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, op. cit., p. 135.

⁷¹ Dentro de la tradición liberal se ha distinguido al menos dos corrientes importantes, aunque con cierto aire de familia en cuanto hace a la libertad individual; no obstante, bien puede diferenciarse por un lado; un liberalismo próximo a la izquierda, siendo entre sus máximos exponentes, John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, entre otros; y por el otro, un liberalismo de derechas asociado a Robert Nozick, Friedrich Hayek, David Gauthier, etc. Los primeros, que también se le conoce como liberales igualitarios se consideran más sensibles a compatibilizar la idea de libertad con la igualdad, y favorecer de esta forma, ciertos derechos sociales y económicos al lado de los derechos civiles,

la primacía de la autonomía individual, la distinción entre el espacio público y privado, y la neutralidad del Estado⁷².

En este sentido, uno de los objetivos principales de liberalismo en la formación de la sociedad política parte de la supremacía del individuo y la protección de los derechos individuales frente al poder del Estado. Esto es así, dado que el individuo constituye la base de la sociedad política a través del contrato social, y por tanto, se concibe ontológicamente anterior a la asociación política⁷³. Esta protección de derechos individuales tiene como finalidad garantizar la autonomía personal y el reconocimiento de la prioridad moral del individuo para realizar sus planes de vida según sus propios intereses. Se trata, en otras palabras, según la terminología kantiana, de reconocer a la persona -en cuanto agente moral- como “fin en sí mismo y no como medio”⁷⁴. Esta afirmación de la supremacía moral del individuo y sus derechos es una de las premisas compartidas por los exponentes liberalismo clásico tales como Stuart Mill, Locke, Kant; así como de sus seguidores más contemporáneos como Rawls, Dworkin, etc.; o incluso, por los liberales más radicales como Nozick, Hayek, Gauthier, quienes se distinguen por defender la minimización de las restricciones del Estado y la maximización de la libertad individual de acuerdo con los intereses personales.

Por lo tanto, el núcleo de la defensa liberal constituye precisamente, la libertad individual en cuanto ámbito de elección y no interferencia por parte de agentes externos, cuya prioridad debe anteponerse sobre los demás con tal de que no les perjudique. Esta individualidad es afirmada en las ideas de Stuart Mill al señalar

promoviendo así una suerte de Estado de bienestar de igualdad general. Mientras que los segundos, identificados como liberales radicales o “libertarios”, son reacios a aceptar una política distributiva y de prestación de servicios sociales; por el contrario, promueven menos intervención estatal en la vida privada y defienden una economía de libre mercado, en el que las libertades individuales de las personas resultan prioritarias.

⁷² PEÑA, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, op. cit., pp. 135-151.

⁷³ Señala Gargarella: “Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, y son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer. Como seres independientes y separados entre sí, merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretende imponer en nombre de los demás”. Roberto GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 174.

⁷⁴ A efecto señala Kant: “el hombre y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*”. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 114.

que: “es deseable que en las cosas que conciernen primariamente a los demás sea afirmada la individualidad”⁷⁵. Premisa que será el epicentro epistemológico del liberalismo en la justificación del individualismo moderno en su dimensión ética, jurídica y política.

En este sentido, el liberalismo se caracterizará básicamente por la defensa de la *libertad negativa*, concepción que como es sabido, deriva de la clasificación generalizada por Isaiah Berlin entre libertad negativa y libertad positiva⁷⁶; distinción que a su vez, sigue la estela de Benjamín Constant, quien previamente había diferenciado entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos⁷⁷. En líneas generales, la libertad en sentido negativo consiste en estar libre de interferencias de otros para perseguir los fines de acuerdo con el plan de vida individualmente diseñado. El valor máspreciado es la autonomía personal, y sólo en la medida en que se asegure la libertad y los derechos individuales se participa en la vida pública a través del ejercicio de la ciudadanía⁷⁸. Esta visión instrumental del poder público responde a la falta de interés en sacrificarse por el bien colectivo, relegando la tarea pública a los representantes “democráticos”, puesto que se

⁷⁵ John STUART MILL, *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, trad., Pablo de Azcarate, Alianza, Madrid, 1970, p. 126. Señala Berlin en la *Introducción* de *Sobre la libertad*: “Según Mill, lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza no es ni su pensamiento racional ni su dominio sobre la naturaleza, sino la libertad de escoger y de experimentar; de todas sus ideas es ésta la que le ha asegurado su fama duradera”. pp. 48 y 49.

⁷⁶ Sobre la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, véase Isaiah BERLIN, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 191-200.

⁷⁷ En relación a la conocida conferencia pronunciada Benjamín CONSTANT en el Ateneo de París en 1819, distingue básicamente dos tipos de libertades, la de los antiguos, donde el individuo es soberano en los asuntos públicos, pero esclavo en las cuestiones privadas, mientras la libertad de los modernos se caracteriza por la independencia en la vida privada y el goce de una soberanía en apariencia o restringida. Aunque advertía del riesgo de llegar a los extremos. “El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse la participación en el poder social, despreciaran los derechos y los placeres individuales. El peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político”. Benjamín CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *En escritos políticos*, traducción, estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 282 y 283.

⁷⁸ Al efecto señala Constant: “La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía. Por consiguiente, la libertad política es indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de antes, la totalidad de su libertad individual a la libertad política, es el medio más seguro para apartarles de la primera y, cuando eso se haya logrado, no tardará en arrancarles la segunda”. CONSTANT, *En escritos políticos*, op. cit., p. 278.

considera que la actividad política desvía la búsqueda del propio bien personal. De modo que la intervención en la esfera cívica se limita a legitimar el orden jurídico-político en la medida que éste responde a los intereses privados; siendo así, el espacio público o de la comunidad política es percibido como medio para fines individuales. En definitiva, el blindaje moral del individuo en el entramado jurídico-político lleva a considerar los derechos como “cartas de triunfo” frente a terceros, ya que suponen límites al poder del Estado y representan triunfos políticos en manos de los individuos en la expresión de Dworkin⁷⁹.

Como consecuencia de lo anterior, la primacía de los derechos y libertades individuales en el ámbito de la vida personal lleva al liberalismo a trazar una brecha entre lo público y lo privado. Así, al espacio público corresponderá el ámbito de la justicia y, a la esfera privada, el lugar donde los ciudadanos pueden seguir sus concepciones del bien⁸⁰. Esta dicotomía implicará a su vez, una jerarquía normativa que llevará a subordinar en última instancia, los fines colectivos al espacio de las libertades negativas; de manera tal que la restricción a la libertad solo es legitimada en la medida que garantice *la propia protección*⁸¹. Por lo tanto, la distinción entre lo público y lo privado tal como se ha expuesto, se justifica en términos Rawlsianos, en la medida que las *doctrinas comprehensivas razonables* -religiosas, filosóficas o morales que reposan en el “trasfondo cultural” de la sociedad civil- son supeditadas a la concepción de la justicia política de una sociedad bien ordenada. En consecuencia, una concepción de la justicia es política según Rawls, en la medida “que sirve para

⁷⁹ “Los derechos individuales son triunfos políticos en manos de los individuos. Los individuos tienen derechos cuando, por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuo, desean tener y/o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio”. Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, trad., Marta Guastavino, prólogo de Albert Calsamiglia, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1989, p. 37.

⁸⁰ Según Rawls: “En la justicia como equidad la primacía de lo justo significa que los principios de justicia política imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles; y por consecuencia, las exigencias de los ciudadanos que pretenden seguir estilos de vida transgresores de esos límites carecen de peso”. John RAWLS, *El liberalismo político*, trad., Antonio Doménech, Crítica, Barcelona, 1996, p. 206.

⁸¹ Escribe John Stuart Mill en su célebre ensayo *Sobre la libertad*: “el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la propia protección”. Dicho de otra manera, “Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien físico o moral, no es justificación suficiente”. John STUART MILL, *Sobre la Libertad*, op. cit., p. 65.

ser aplicada a la estructura básica de la sociedad -a sus instituciones políticas, sociales, económicas principales- como un esquema unificado de cooperación social; que se presenta de una manera independiente de cualquier doctrina religiosa o filosófica comprensiva más amplia y abarcante; y que está elaborada en términos de ideas políticas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”⁸².

En suma, el mínimo común generalizable al liberalismo político consistirá en defender una cultura de los derechos y libertades centrada en la autonomía privada, la primacía de lo justo sobre lo bueno, que a su vez implicará la neutralidad ética del Estado frente a la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables de sus ciudadanos⁸³. Cada una de estas facetas serán cuestionadas por el republicanismo y el comunitarismo, siendo el primero de éstos, el que con mayor tradición ha debatido con el liberalismo, aunque sea al mismo tiempo, el más próximo a sus postulados. De ahí la vigencia del liberalismo en las discusiones siguientes.

3.2.2 La ciudadanía republicana: la primacía de la vida cívica

Suele decirse que el republicanismo se explica mejor al contrastarlo con el liberalismo, aun cuando se trate de una corriente política de larga tradición en el mundo occidental, cuyas tesis y autores han ido variando y diversificando a lo largo del tiempo⁸⁴. Al igual que el liberalismo, en el seno del republicanismo no existe una

⁸² RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 258.

⁸³ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., pp.89-97.

⁸⁴ El republicanismo es una tradición que ha tenido sus luces y sombras a lo largo de la historia occidental, cuyas raíces se remonta a la antigüedad clásica. Por ello, la historia asociada al republicanismo remite a distintos tiempos y autores relevantes. Partiendo en Atenas de Aristóteles, pero sobre todo, en la república romana donde se presentan el mayor antecedente republicano con autores como Herodoto, Plutarco, Tucídides, Cato, Cicerón, Tito Livio, Salustio, etc. Tras un largo periodo de esplendor y ocaso, el republicanismo es resurgido en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista, particularmente de los escritos de Maquiavelo. Será en el tránsito a la modernidad y en el contexto de periodo revolucionario cuando el republicanismo se verá nutrida por la influencia de autores modernos como Harrington, Montesquieu, Rousseau, Madison, Jefferson, Tocqueville, etc. En la era contemporánea destacarán autores como John Pocock, Philip Pettit, Cass Sunstein, Quintin Skinner, Salvador Giner, Félix Ovejero, entre otros que, si bien han bebido de las fuentes de los autores precedentes, también han tenido que adecuar las tesis republicanas a los tiempos recientes. Para un estudio que informa la gestación histórica de la tradición republicana a partir del afianzamiento del humanismo cívico en el pensamiento de Maquiavelo y su propagación en otras latitudes geográficas, véase John G.A. POCOCK, *El*

postura uniforme que pueda sintetizarse en una teoría unitaria⁸⁵. Sin embargo, es posible identificar algunos rasgos propios del republicanismo que lo distingue de la tradición liberal, como es el énfasis en la participación y la deliberación democrática; el interés por forjar ciudadanos virtuosos comprometidos con la vida política; la preocupación por afirmar el autogobierno colectivo; la constitución de un espacio común como lugar de realización de la autonomía pública; entre otras. Así que, a diferencia del liberalismo, existe un desplazamiento del republicanismo hacia el lugar político o de lo común, pretendiendo con ello disolver la separación tajante trazada por el liberalismo entre esfera pública y la privada⁸⁶.

A partir de esta dicotomía podemos decir que las tensiones que se establecen entre liberalismo y republicanismo son básicamente las relaciones propias entre individuo y comunidad (política), o lo que es lo mismo, entre liberalismo y democracia⁸⁷. Esta dialéctica también es emplazada en el ámbito jurídico-político,

momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica, trad., Eloy García López y Marta Vázquez-Pimentel Sánchez, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 2008; También, Ramón RUÍZ RUÍZ, *La Tradición Republicana. Renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2006.

⁸⁵ Señala Félix Ovejero, en realidad no hay una postura compartida y un criterio uniforme para describir qué o quién es republicano o liberal. Por eso, “los teóricos del republicanismo, cuando perfilan el ideal republicano en contraposición al liberalismo, no parecen coincidir en la anatomía conceptual ni de uno ni de otro. Cada uno de ellos enfatiza un aspecto diferente del liberalismo: la democracia indirecta (Arendt); los derechos como protección (Pocock); la democracia negociadora (Sunstein); la libertad negativa (Pettit); la neutralidad del Estado y la elección “autónoma” de los propios fines (Sandel). Y, en consecuencia, cada cual pone el acento en un “principio” distinto al dibujar el republicanismo: la autorrealización y la participación (Arendt); la virtud y los deberes cívicos (Pocock); la deliberación (Sunstein); la libertad (Pettit); el autogobierno y el patriotismo (Sandel). Lo cierto es que hay republicanismo para todos los gustos. Y lo mismo se puede decir del liberalismo”. Félix OVEJERO LUCAS, “Republicanismo: el lugar de la virtud”, en *Isegoría, revista de filosofía moral y política*, N° 33, CSIC, Madrid, diciembre de 2005, pp. 122 y 123.

⁸⁶ “Fundamentalmente, el republicanismo -escribe Gargarella- intenta disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado: dado el principal interés republicano por contar con una ciudadanía activa, comprometida con la salud política del Estado, resultaban justificables, luego, los intentos de promover ciertas cualidades de carácter en los individuos. El liberalismo, por el contrario, aparece normalmente caracterizado a partir de una actitud directamente opuesta: la pretensión de distinguir, del modo más firme y tajante posible, las esferas de lo público y lo privado; lo político y lo personal”. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 174.

⁸⁷ A este respecto nos referimos a la democracia republicana o deliberativa, puesto que el liberalismo reserva su propio modelo de democracia para tratar de dar solución a la vieja disputa entre liberalismo y democracia, protegiendo a los ciudadanos de la intromisión de la política. Como bien sintetiza Félix Ovejero: “La democracia liberal es la solución institucional a los problemas de compatibilidad entre democracia y liberalismo. Más

entre derechos (humanos) y democracia (deliberativa)⁸⁸, aunque para entender el grado de tensión habida entre ellos, resulta determinante la concepción que se tenga de la *libertad*. Como bien señala Pettit: “Hay dos grandes áreas en las que liberalismo y republicanismo entran en conflicto: primero, la manera en la que conciben la libertad; segundo, y en estrecha relación con lo anterior, la forma en que operan y en que deberían operar las sociedades democráticas”⁸⁹. Por esta razón, podemos decir que el núcleo normativo que define en última instancia la diferencia entre liberalismo y republicanismo -dicho sea desde luego sin matizar- depende de la modulación que comporta la concepción de libertad.

En tal sentido, ha habido un consenso generalizado en relacionar la *libertad negativa* con el liberalismo, según hemos visto en el apartado anterior; esto es, la libertad llamada a garantizar la independencia del individuo frente al Estado; o dicho de otro modo, la libertad como no interferencia de otros en la esfera individual; mientras que el republicanismo se ha vinculado con la *libertad positiva*, caracterizada en promover la participación activa del individuo en la vida política en cuanto espacio de autorrealización del autogobierno colectivo. En definitiva, el liberalismo se inclinaría más por la maximización de la libertad negativa y el

exactamente, es un modo de resolver un complicado equilibrio entre su función como institución política (abordar los asuntos políticos), su fundamentación liberal (preservar la libertad negativa), su principio de legitimidad democrática (la voluntad expresada en votos) y su pesimismo antropológico (ciudadanos ignorantes y egoístas)”. Félix OVEJERO LUCAS, “¿Idiotas o ciudadanos?”, en *Claves de la razón práctica*, N° 184, julio/agosto, Madrid, 2008, p. 30.

⁸⁸ En torno a la tensión entre derechos humanos y democracia, señala Habermas que “las tradiciones políticas “liberales” o lockeanas conciben los derechos humanos como la encarnación de la autonomía, y le otorgan prioridad frente a la soberanía popular, mientras que las tradiciones “republicanas” conciben la soberanía popular como expresión de la autorrealización ética de un pueblo, y le otorgan prioridad sobre los derechos humanos. En ambas concepciones, los derechos humanos y la soberanía popular no se presuponen ni complementan demasiado entre sí, sino que más bien compiten entre sí”. Jürgen HABERMAS, “Derecho humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comp.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, p. 197. De modo similar apunta Juan Carlos Velasco: “En la tradición liberal se adopta un lenguaje jurdicista y la ciudadanía se asocia a la posesión de derechos individuales. En la tradición republicana se adopta más bien un lenguaje político y la ciudadanía se vincula con la participación en la esfera pública”. Juan Carlos VELASCO, “La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Madrid, N° 33, diciembre de 2005, p. 196.

⁸⁹ Philip PETTIT, “Liberalismo y republicanismo”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, p.117.

republicanismo en la potenciación de la libertad positiva, sin que ello suponga, claro está, anular cualquiera de los sentidos de estas libertades.

Ahora bien, la narrativa histórica que ha acompañado la dicotomía filosófica entre la libertad significada tanto en el espacio público como en el privado, ha sido objetada por Philip Pettit, quien considera que más allá de este entendimiento, existe un tercer modo de entender la libertad desde un enfoque auténticamente republicano: la libertad como no-dominación. Esta concepción negativa también, se extrae según Pettit, de un lado, a partir de la distinción berliniana entre libertad negativa *-ausencia de interferencia-* y libertad positiva *-autodominio y autorrealización-*⁹⁰; y por el otro, del planteamiento de las principales figuras republicanas -Maquiavelo, Harrington, Milton, Madison, etc.- quienes no abrazaron primordialmente la libertad positiva, sino la libertad en el sentido opuesto a la interferencia, es decir, como no-dominación. En sus palabras: “La tradición republicana es unánime en presentar la libertad como el opuesto de la esclavitud y en ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro, o vivir a merced de otro, como el gran mal”⁹¹.

Así, la libertad como no-dominación mejor ejemplificada por Pettit a través de la relación entre el amo y el esclavo, donde “la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada”, aunque el amo podría ser generoso no interfiriendo en la vida del esclavo, dejando hacer lo que quiere. “Sufro dominación, en la medida en que tengo un amo; disfruto de no-interferencia, en la medida en que el amo no consigue interferir”⁹². Por consiguiente, la no dominación y no interferencia son males distintos cuya intersección puede resultar *una dominación sin interferencia o una interferencia sin dominación*. De este modo,

⁹⁰ En líneas generales, la libertad negativa según Isaiah Berlin se relaciona con la idea de autonomía personal y la libertad positiva con la autorrealización o autodominio. La primera responde a la pregunta ¿Cuál es el ámbito en que el sujeto o agente puede actuar sin ser interferido por otros? Mientras que lo propio de la segunda es ¿qué o quién determina que alguien haga una u otra cosa? Con respecto a la libertad negativa: “Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”. (...) El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño” BERLIN, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, op. cit., pp. 191 y 201.

⁹¹ PETTIT, “Liberalismo y republicanismo”, op. cit., p. 120.

⁹² PETTIT, *Republicanismo*, op. cit., pp. 41 y 42. “Una interferencia está justificada, y, por lo tanto, no viola la libertad, si es justa, si no es arbitraria. Por eso no es más libre una sociedad que encarcela a los criminales. A la vez, el esclavo con un amo generoso no deja de ser un esclavo. Su señor puede interferir cuando quiera en sus cursos de acción, aunque de *facto*, no interfiera”. OVEJERO, “Republicanismo: el lugar de la virtud”, op. cit., p.117.

“La dominación puede ocurrir sin interferencia, porque sólo requiere que alguien tenga capacidad de interferir arbitrariamente en mis asuntos, no es necesario que nadie lo haga realmente. La interferencia puede ocurrir sin dominación, porque la interferencia no implica el ejercicio de una capacidad para interferir arbitrariamente, solo el ejercicio de una capacidad o habilidad mucho más restringida”⁹³. El ejemplo por antonomasia de la interferencia no dominadora según la versión republicana, serían las leyes e instituciones legitimadas por los propios ciudadanos en ejercicio de su libertad positiva.

Teniendo en cuenta que en la idea de libertad resulta esencial la configuración de la ciudadanía liberal o republicana, veremos por tanto, cómo se explica la libertad en relación con el derecho y la democracia; ámbitos que consideramos relevantes en las discusiones sobre la definición de la ciudadanía en sus dimensiones ética, jurídica y política respectivamente; esto con el fin de tener una cartografía general que nos ilustre el punto de inflexión de la ciudadanía liberal y republicana en el debate contemporáneo.

Así, partiendo desde un punto de vista general de la distinción liberal-republicana, en un intento de simplificar en exceso, bien podemos decir que para el liberalismo, la libertad es el valor último de justificación de los derechos y la democracia; por lo tanto, la estructura jurídica-política tiene solidez en la medida que descansa en el cimiento moral que tiene al individuo por agente primario. Siendo así, el Estado no es más que la suma de individuos aislados que convienen asociarse para asegurar la satisfacción de intereses propios en el ámbito privado. Esta concepción, desde luego, refuerza la distinción entre lo público y lo privado, o lo que es lo mismo, la separación entre Estado y sociedad civil, siendo el Estado un medio que sirve para fines individuales. Como veremos, esta noción instrumental de la asociación política es compartida de algún modo por el republicanismo, solo que siguiendo un camino inverso.

Así, para el republicanismo, la democracia (deliberativa) es el punto de partida y presupuesto de la libertad y de los derechos. Esto se justifica en la medida que, solamente a través de la libertad positiva, expresada en la participación política del ciudadano, se legitima al gobierno y sus instituciones; de modo tal que las leyes

⁹³ PETTIT, *Republicanism*, op. cit., p. 42.

emanadas de ellas aseguran a su vez la libertad de sus ciudadanos⁹⁴. Por lo tanto, las leyes y las instituciones son consideradas expresiones de la voluntad colectiva al ser refrendadas por la participación de todos en el proceso deliberativo. Como señala Félix Ovejero: “La ley (justa) es la garantía de la libertad, de que nadie estará sometido a la voluntad arbitraria de nadie. La ley justa sólo puede ser resultado de una democracia máximamente participativa embridada -en sus posibles derivas tiránicas- por una deliberación que, a su vez, requiere de la virtud cívica”⁹⁵.

A modo de contraste, si los derechos ciudadanos para el liberalismo son “cartas de triunfo” frente al Estado; para el republicanismo, los derechos son otorgados por los propios ciudadanos a través de la participación en las instituciones políticas. Por consiguiente, los derechos no existen previamente a la asociación política, sino surgen a *posteriori* como resultado del proceso de deliberación democrática⁹⁶. En definitiva, las leyes crean la libertad de sus ciudadanos y restringen cualquier interferencia arbitraria de quienes mandan, pero al mismo tiempo legitiman la interferencia no-dominante del funcionario que actúa de acuerdo con las leyes. Pero eso, como señala Pettit: “La idea republicana de que las leyes crean la libertad del pueblo sólo tiene sentido si la libertad consiste en la no-dominación”⁹⁷.

⁹⁴ “En definitiva, para los republicanos los derechos no son nada más que determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales algunos derechos encuentran su apoyo en una ley superior, que es la ley de la razón”. HABERMAS, “Derecho humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana”, op. cit., p. 200.

⁹⁵ OVEJERO, “Republicanismo: el lugar de la virtud”, op. cit., p. 121.

⁹⁶ En este sentido, el enfoque republicano niega por definición los derechos naturales o prepolíticos aunque firma la protección de la autonomía individual frente al Estado siempre que esta sea convalidada en términos políticos. Así señala Cass R. Sunstein: “Lo que distingue a la visión republicana es que considera que la mayoría de los derechos son, o bien las condiciones previas, o bien el resultado, de un proceso deliberativo libre de distorsiones. Así, por ejemplo de deliberación se pronuncia a favor de la libertad de expresión y conciencia y del derecho al sufragio; éstas son precondiciones básicas para la liberación republicana. Los sistemas liberales se podrían fundar, y de hecho se han fundado, en premisas de este tipo; no obstante, las interpretaciones a los derechos prepolíticos o naturales son totalmente ajenas al republicanismo. Desde el punto de vista republicano, donde existe ámbitos donde reina la autonomía individual debe justificarse en términos políticos” Cass R. SUNSTEIN, “Más allá del resurgimiento republicano”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, pp. 153 y 154.

⁹⁷ PETTIT, *Republicanismo*, op. cit., p. 58.

Por otra parte, el ejercicio de la libertad republicana es concebido en términos relacionales, al presuponer la participación paritaria del conjunto de los ciudadanos que conforman en el espacio público. Por eso, la libertad republicana es indisociable al principio de igualdad política, habida cuenta que la libertad se afianza sólo en la medida que toma en cuenta la presencia de los otros, llegando a justificarse así la igualdad como presupuesto indispensable para la libertad republicana⁹⁸. Esto es así, debido que la garantía de libertad sólo es posible si todos gozan de los mismos derechos y deberes que los propios ciudadanos han acordado y establecido para la coexistencia mutua; de manera que si las leyes son resultado del interés de uno o de unos cuantos, se corre el riesgo del sometimiento de la ciudadanía al arbitrio del detentador de la autoridad o de la “tiranía de la mayoría”. Por consiguiente, libertad e igualdad van de la mano en una comunidad política autogobernada soberanamente por sus ciudadanos, siendo esta reciprocidad una garantía para la no-dominación.

Ahora bien, el mecanismo para lograr instituciones y leyes justas, que eviten la dominación arbitraria, sigue un procedimiento a través del cual tiene lugar la participación deliberativa de todos los ciudadanos en el espacio público. Y este carácter dialógico precisa a su vez, de ciudadanos activos, virtuosos y participativos que sean capaces de traducir la voluntad general en normas e instituciones de justicia mediante criterios universales y razonables⁹⁹. Como se advierte, el republicanismo, al menos en su versión deliberativa, apuesta por el diálogo en la construcción de la “razón pública”¹⁰⁰, a fin de lograr una sociedad bien ordenada -sustentada en

⁹⁸ Señala Cass Sunstein: “La igualdad política, en términos republicanos, se entiende como el requisito de que todos los individuos y grupos tengan acceso al proceso político; por lo tanto, rechaza toda gran disparidad de influencia política”. SUNSTEIN, “Más allá del resurgimiento republicano”, op. cit., pp. 154 Y 155.

⁹⁹ En relación al proceso de deliberación democrática, señala Ovejero que “la participación es ahí fundamental: las demandas justas y, por ende, las interferencias arbitrarias se determinan a través del procesos de pública deliberación. La voluntad colectiva no puede verse como una forma de dominación, y, por tanto, no cabe pensar en “protegerse” frente a ella cuando está conformada a través de procesos de deliberación en donde actúan criterios de interés general entre individuos comprometidos con el interés general y que se comprometan con las decisiones que ellos mismos toman”. OVEJERO, “Republicanism: el lugar de la virtud”, op. cit., p. 118.

¹⁰⁰ Recordemos que de acuerdo con Rawls, “La razón pública es característica de un pueblo democrático: es razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de la razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir. La razón pública, pues, es pública de tres maneras: como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su objeto es el bien público

estructuras básicas justas- mediante el afianzamiento del espacio político como lugar de autorrealización de la ciudadanía. En este sentido, el republicanismo no diluye la esfera privada en lo público, tan sólo desplaza el acento para fomentar una fuerte disposición de los ciudadanos con la cosa pública, pero el individuo en cuanto ciudadano, sigue siendo el sujeto principal de la virtud republicana en su crítica al culto individualista de la independencia privada.

No obstante, es preciso subrayar que la convicción republicana por la virtud y los deberes cívicos no siempre se desenvuelve en términos instrumentales, existe además, dentro de las distintas variantes del republicanismo, una concepción que considera la virtud cívica en sentido *finalista*, en cuando que concibe el civismo como un ideal de vida buena¹⁰¹. Por contra, el republicanismo procedimental o utilitarista supondría una corrección del liberalismo en el esfuerzo por educar a mejores ciudadanos implicados en la participación y en la configuración del bien común, ya que el abandono de la libertad positiva supone debilitar la libertad negativa misma. Este tipo de republicanismo estaría más próximo al liberalismo y sería compatible con una suerte de “republicanismo liberal” en la línea de Pettit, Skinner o Sunstein¹⁰². Por otro lado, de acuerdo al modo finalista o perfeccionista, la virtud cívica no sería un medio para la libertad, sino un fin en sí mismo. Se trata de

y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política...”. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 247 y 248.

¹⁰¹ Describe Juan Carlos Velasco que hay dos maneras de enfocar la virtud cívica según varios autores: de modo utilitarista y de forma perfeccionista: “El modo utilitarista (la virtud cívica es una condición imprescindible del buen funcionamiento de la democracia) o bien, al modo perfeccionista o aristotélico (la virtud cívica eleva el carácter de los individuos e incluso representa la plenitud de la vida humana). Mientras que el liberalismo o bien asume la virtud cívica de modo utilitarista o bien ignora su papel...”. VELASCO, “La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural”, op. cit., p. 197.

¹⁰² Esta proximidad del republicanismo con el liberalismo permite considerarlas como parientes cercanos, puesto que las diferencias entre ellas no deja de ser una “disputa de familia”, como señala Fernando Vallespín, al referirse al debate surgido entre Habermas y Rawls, dos exponentes representativos del debate liberal-republicano. Al efecto véase Jürgen HABERMAS/Jonh RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción de Fernando Vallespín, Paidós, ICE/U.A.B., Barcelona, 1998. Asumiendo que defiende un “republicanismo liberal”, Cass R. Sunstein considera que esta versión de republicanismo se identifica con cuatro principios centrales que se relacionan entre sí: 1) deliberación pública, 2) igualdad entre los autores políticos, 3) el universalismo y 4) la ciudadanía. Estos principios derivan de la interpretación republicana de la libertad individual y política, y brindan formas particulares de controlar y limitar al poder. Cass R. SUNSTEIN, “Más allá del resurgimiento republicano”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, pp. 148-163.

abrazar una concepción concreta del bien, en tanto que la autorrealización del ciudadano depende de la perfección del carácter del hombre en cuanto ciudadano. Por eso, esta versión sustantiva del republicanismo no parece compatibilizar tan bien con las premisas individuales del liberalismo, razón por la cual se le considere más próximo al comunitarismo como veremos en seguida.

En suma, a pesar de la diversidad intrínseca del republicanismo, es posible subrayar al menos un núcleo común compartido. En primer lugar, el principio democrático de la deliberación política a través del cual se conforma la voluntad política entre los miembros libres e iguales ante la ley. Esto significa que la concepción de la política es, ante todo, deliberativa, puesto que sus prácticas políticas republicanas se someten a control, discusión y escrutinio de la ciudadanía en el proceso deliberativo, lo cual se diferenciaría de la democracia liberal basada por lo general, en pactos, negociaciones, etc., y cuya lógica guarda cierta similitud con las reglas del mercado en relación a la primacía de la libertad negativa¹⁰³. Por lo tanto, la deliberación atiende al proceso por el cual se legitiman las leyes e instituciones y se evalúan las prácticas políticas; en otras palabras, la democracia deliberativa no es más que el lugar de la *disputabilidad* ciudadana¹⁰⁴.

En segundo término, como presupuesto valorativo de la deliberación, la virtud cívica juega un papel fundamental en la promoción de la participación en la vida política, así como para el mantenimiento del bien común, con independencia de su identificación con una concepción ética y política específica. Por eso, su valor más bien reside, en que sin ciudadanos virtuosos, no se sostiene la estructura republicana basada en la defensa de la libertad política, la participación y la apropiación del espacio público en el contexto de la democracia deliberativa.

¹⁰³ A juicio de Félix Ovejero, “la democracia liberal guarda parecidos no irrelevantes con el mercado, tanto en lo que atañe a la preservación de la libertad negativa, como en los modelos de comportamiento (falta de virtud) y a los bajos requerimientos de información. Las dos instituciones están diseñadas para funcionar en esas condiciones”. OVEJERO LUCAS, “¿Idiotas o ciudadanos?”, op. cit., p. 30.

¹⁰⁴ Según Pettit, las decisiones públicas arbitrarias pueden ser disputadas cuando no responde a los intereses de los ciudadanos o no asume un perfil democrático. Considera por tanto, la democracia como lugar de la *disputabilidad* ciudadana. “El carácter no arbitrario de las decisiones públicas viene de que satisfagan, no la condición de resultar de algún proceso de consentimiento, sino de la condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos, si entran en conflicto con sus perceptibles intereses e interpretaciones”. PETTIT, *Republicanism*, op. cit., p. 242.

3.2.3 La ciudadanía comunitarista: el lugar de la pertenencia

Si el republicanismo polariza ante todo, la crítica liberal del sujeto autónomo blindado por la libertad negativa; el comunitarismo por su parte, defenderá la incardinación del individuo en una comunidad ética, y no política. Con todo, republicanismo y comunitarismo coinciden en uno de los “blancos” recurrentes contra el liberalismo: su crítica al individualismo “privatista” y “atomista”. Además, cierta vertiente del republicanismo -según hemos visto antes- tiende a solaparse con el comunitarismo en su versión *perfeccionista*, en la medida que asume el civismo como una concepción concreta del bien, aspecto central en la defensa comunitarista que concibe el bien común como inherentemente valioso. En todo caso, aunque las corrientes republicanistas y comunitaristas parecen tener un “enemigo común”, y confluir en las esferas del bien, es posible identificar algunos supuestos propios del comunitarismo.

Para tal propósito, haremos un doble recorrido. Primero, delinear de manera esquemática las principales coordenadas que explica el conjunto del pensamiento comunitarista, y luego, identificar los elementos constitutivos del concepto de ciudadanía comunitaria. Este ejercicio resulta oportuno en la medida que muchas de las claves interpretativas recogidas en la ciudadanía multicultural se explica a partir de la articulación liberal-comunitarista, particularmente de aquello que hace referencia a la ineludible incardinación del individuo en su contexto sociocultural.

En efecto, el comunitarismo es una corriente filosófica que hay que entenderlo a partir de su confrontación con el liberalismo¹⁰⁵, aunque suelen remontarse sus presupuestos en la tradición aristotélico-hegeliana, lo cual lleva a

¹⁰⁵ “El liberalismo, en tanto doctrina filosófico-política, se mueve en dos ejes hermenéuticos: uno político y otro filosófico. El primero se refiere a los planteamientos sobre el uso que debe darse al poder coercitivo que detenta el Estado. El segundo, se refiere a la explicación ontológica o epistemológica que pretende dar cuenta de la adopción de los principios que se han formulado para el plano político. Utilizando esta distinción, el liberalismo puede describirse como una corriente del pensamiento que, en el plano político, defiende los principios de la *igualdad*, *la libertad* y *la fraternidad* y exige del Estado la neutralidad frente a las morales individuales. En el plano filosófico, el liberalismo recurre a la figura del contrato como mecanismo de legitimación del esquema político que propone”. Daniel BONILLA e Isabel Cristina JARAMILLO, “Estudio preliminar”, en *Comunidad liberal*, Ronald DWORKIN, trad., Claudia Montilla, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre editores, Bogotá, 1996, p. 42.

considerar una reedición de la vieja disputa entre Kant y Hegel¹⁰⁶. En cualquier caso, el comunitarismo es una postura que defiende, por decirlo de alguna manera, una “ética situada”, en cuanto sustenta sus premisas morales en una comunidad concreta. A diferencia del liberalismo, que deriva sus principios de justicia sobre valores abstractos y universales a través de los cuales se concretan los derechos y libertades del individuo; el programa comunitarista se caracterizará por asumir una concepción particular de la justicia y del contexto en que se desenvuelve el individuo¹⁰⁷. Por esta razón, entre sus premisas principales está la identificación del individuo con la comunidad; la primacía del bien comunitario sobre la justicia; el estatuto moral de la pertenencia comunitaria; y sobre todo, el individuo como presupuesto ético del debate liberal-comunitarista. Todos estos argumentos filosóficos se han articulado para cuestionar el edificio teórico liberal como el “yo aislado”, la primacía de la justicia sobre el bien, entre otros supuestos afines al liberalismo, mejor sintetizado en la obra cumbre de John Rawls, en la *Teoría de la Justicia*¹⁰⁸

En efecto, la revuelta contra el liberalismo se ha constituido a partir de las “críticas comunitaristas” encabezadas principalmente por el cuarteto anglosajón:

¹⁰⁶ Sobre la influencia de Hegel y Kant en la polémica liberal/comunitarista, véase Oscar PÉREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson/ UC3M-Cuadernos “Bartolomé de las Casas” Nº 35, Madrid, 2005, pp. 107-117.

¹⁰⁷ Esta visión particularista de la justicia refleja bien en la visión de Walzer cuando señala: “Una manera de iniciar la empresa filosófica -la manera original, tal vez- consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista objetivo y universal (el cual nunca puede formarse para personas comunes). Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo”. Michael WALZER, *Las esferas de la justicia*, trad., Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997, p. 12.

¹⁰⁸ John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997. Como señala Sandel en la introducción de *EL liberalismo y los límites de la justicia*, -una de las obras “comunitaristas” críticas del denominado liberalismo “deontológico”, por defender la prioridad de lo justo sobre el bien, dirigido especialmente la *Teoría de la Justicia* de Rawls-: “El “liberalismo deontológico” es, sobre todo, una teoría acerca de la justicia. En particular, es una teoría que sostiene la primacía de la justicia entre los ideales políticos y morales. Su tesis central podría formularse de la siguiente manera: la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Lo que justifica estos principios regulativos por encima de todo no es el hecho de que maximicen el bienestar social ni que promuevan el bien, sino más bien el que estén en conformidad con el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de éste” Michael J. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 13.

Michael J. Sandel¹⁰⁹, Alasdair MacIntyre¹¹⁰, Charles Taylor¹¹¹, Michael Walzer¹¹², entre otros. Aunque la academia suele señalar que el debate liberal comunitarista es inaugurada con la publicación de *Liberalismo y los límites de la Justicia* de Michael J. Sandel, una crítica dirigida *ex profeso* a la *Teoría de la Justicia* de Rawls, principal exponente del liberalismo procedimental¹¹³. Si bien entre los autores afines a este movimiento existe una confluencia respecto al “paradigma de comunidad”, lo cierto

¹⁰⁹ Michael J. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000. Michael J. SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad., Albino Santos Mosquera, Marbot ediciones, Barcelona, 2008.

¹¹⁰ Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

¹¹¹ Charles TAYLOR, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Ana Lizón, Barcelona, 1996.

¹¹² Michael WALZER, *Las esferas de la justicia*, trad., Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

¹¹³ Recordemos que la *Teoría de la Justicia* de John Rawls es el blanco principal del ataque comunitarista. La obra de Rawls se considera una reformulación del contractualismo clásico (Hobbes, Locke, Rousseau) que, para superar la inseguridad e incertidumbre del estado de naturaleza, los individuos suscriben un contrato para legitimar un esquema de organización política, concentrando el poder soberano en manos de una sola persona (Hobbes), en la mayoría (Locke) o en todos (Rousseau), a cuyo poder y mandato deciden someterse. Bajo este esquema, la limitación de los derechos “naturales” de los individuos se verá recompensada por su seguridad y protección. La novedad de la obra de Rawls consiste en la reconstrucción del contractualismo clásico, siguiendo la estela de Kant (por lo tanto, constructivismo kantiano) planteando una teoría de la justicia basada en la universalidad de dos principios conciliables que informan la libertad y la igualdad (esfera pública), en donde las concepciones del bien (ámbito privado) queda supedita al primero. Para ello parte, del “hecho del pluralismo” que caracteriza la sociedad humana. El desafío era diseñar instituciones políticas (una sociedad bien ordenada) que pudiera ser reconocida como legítima en un contexto de diversidad valorativa. Rawls parte de una metáfora, -igual que el contractualismo clásico- de la *posición original*: una asamblea (imaginaria) constituida por todos los miembros de la sociedad para acordar reglas duraderas en el tiempo. Los miembros de la asamblea comparten dos capacidades morales fundamentales: capacidad para desarrollar y poner en práctica una concepción del bien y capacidad para desarrollar un sentido de la justicia. Es decir, los individuos son racionales y razonables respectivamente. Pero en el momento de ingresar a la asamblea, los individuos caen bajo el *velo de ignorancia*, es decir, olvidan cuáles son sus características particulares: de género, raza, clase, preferencia sexual, religiosa, etc.; tampoco saben qué lugar ocupan dentro de la asamblea ni cuál es su concepción del bien. Esto no significa que olvidan todo, saben que existen todos los rasgos mencionados, lo único que no saben es qué lugar ocupan en la sociedad. El velo de ignorancia es la diferencia con el contractualismo clásico, en éste los individuos convienen guiados por sus intereses particulares y beneficio mutuo, en el caso de Rawls, los intereses particulares son los que se ignoran. En definitiva, el velo de ignorancia obliga a llegar a acuerdos racionales -con base al presupuesto racional de los individuos- para elegir principios de justicia de regulación general, universal y pública. Los dos principios fundamentales de justicia que sustenta la teoría de Rawls son: el principio de igual libertad y el principio de diferencia, aunque estos han sido reformulados con posterioridad. Véase al efecto, John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

es que no existe un consenso en la concepción del mismo; incluso, se observa más bien una tendencia a rechazar la etiqueta de “comunitarista”, por considerarlo excesivamente restringido como para calificar un movimiento tan heterogéneo y plural, caracterizado por criticar el individualismo excesivo del liberalismo¹¹⁴. Por tal razón, la semántica del término “comunitarismo” adolece de una indeterminación conceptual debido a la falta de unanimidad de sus autores, quienes van desde los más conservadores al estilo MacIntyre, a los más cercanos al liberalismo como Taylor o Walzer. Esto condiciona la ausencia de una demarcación exacta de su frontera conceptual. No obstante, desde una visión de conjunto, podemos decir que el comunitarismo, pretende evidenciar los límites y las inconsistencias del proyecto neoilustrado en su versión universalista y abstracta de la agencia moral; oponiendo en consecuencia, una moral sustantiva del sujeto definido en función al contexto comunitario en que se desenvuelve.

A riesgo de simplificar en exceso, explicaremos el debate liberal comunitarista de modo esquemático, a partir de la diferenciación de dos planos interrelacionados entre sí, aunque analíticamente separables: el ontológico y el normativo¹¹⁵. Lo *ontológico* trata del concepto de persona en relación a su

¹¹⁴ Señala Oscar Pérez: “No se puede hablar con suficiente rigor metodológico, del comunitarismo como una teoría coherente y homogénea. La misma denominación *comunitarista* no es reivindicada por los propios autores que, desde perspectivas diversas, han criticado los presupuestos más individualistas del liberalismo y su minusvaloración de la comunidad, lo que lleva a plantear si el discurso comunitarista promueve realmente de una alternativa radical al liberalismo o, simplemente, le provee de enmiendas parciales para reforzar su poder de atracción”. PÉREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, op.cit., pp. 11 y 12. “De hecho, resulta ya un tópico sostener que más que una corriente de pensamiento autónoma, el comunitarismo es un movimiento antiliberal o, podríamos decir de forma más literaria, el enemigo de los hijos del siglo de las luces”. Jorge NAVARRETE, *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Universidad Bolivariana, 2006, p. 72. Para otros, ni teoría ni movimiento, sino una moda pasajera. Escribe Domènech: “no hablaré del comunitarismo, que no me parece una gran tradición histórico-política preñada de consecuencias prácticas e institucionales, como las otras dos, sino más bien una académica anglosajona, efímera y episódica, según se está viendo”. Antoni DOMÈNECH, “individuo, comunidad y ciudadanía”, en José Rubio-Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, p. 30.

¹¹⁵ Este caso seguimos de modo analógico una distinción ya formulada por Charles TAYLOR, quien señala que el debate entre liberales y comunitaristas es mucho más complejo de lo que aparenta, y ello se debe a que se suele confundir dos cuestiones básicas, al que denomina cuestiones ontológicas (*ontological issues*) y cuestiones de defensa (*advocacy issues*). El primero trata de la explicación última de la vida social, generalmente dividido entre “holistas” y “atomistas”; y las cuestiones de defensa tiene que ver con la postura moral o los principios que se adoptan. Sin embargo, los liberales procedimentales

explicación última en el orden de la vida social, centrada básicamente entre el “atomismo”, que suscribe la prioridad del individuo frente a la sociedad-; y el “holismo”, en donde prevalece una ontología comunitaria que reduce al individuo al conjunto de la sociedad. Aunque existen diferentes grados o matices al interior de cada tradición, el liberalismo por lo general se identificará con el “atomismo”, al concebir al individuo como sujeto aislado, ahistórico, acultural, etc., mientras que para el comunitarismo, la comunidad, la cultura, la historia, las tradiciones, etc., contienen el marco de referencia en la definición moral del individuo¹¹⁶.

En lo que se refiere al orden *normativo*, plantea cómo debe ser organizada ética y políticamente la sociedad, atendiendo los derechos de los individuos y los

han confundido estos dos niveles en el contexto del debate liberal-comunitarista. Con frecuencia nos referimos -según Taylor- a “liberales” y “comunitaristas” “como si estos términos describieran un paquete de posturas, relacionando así las dos cuestiones. Parece que la suposición subyacente es que no son distintas, y que una posición determinada respecto a una de ellas compromete a una postura correspondiente con respecto a la otra. Así, mientras la cuestión principal del importante libro de Michael Sandel *Liberalism and Limits of Justice* es, según mi terminología, ontológica, la respuesta liberal que ha obtenido ha sido, en general, como si se tratara de una obra de defensa”. Véase Charles TAYLOR, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos Filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Charles Taylor, trad., Fina Birulés Beltrán, Barcelona, 1997, pp. 239-267. En efecto, señala Sandel: “Lo que se dirime en el debate entre liberalismo rawlsiano y el punto de vista que yo propongo en LLJ (*Liberalism and Limits of Justice*) no es si los derechos son importantes, sino si los derechos pueden ser identificados y justificados sin presuponer una determinada concepción particular de la vida buena. Lo que está en juego no es si deben importar más las pretensiones de los individuos o los de la comunidad, sino si los principios de justicia que gobiernan la estructura básica de la sociedad pueden ser neutrales con respecto a las convicciones morales y religiosas divergentes a las que se adscriben sus ciudadanos. La pregunta fundamental, por decirlo de otro modo, es si lo correcto es previo a lo bueno”. Michael J. SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad., Albino Santos Mosquera, Marbot ediciones, Barcelona, 2008, p. 231.

¹¹⁶ Siguiendo a Charles Taylor, el atomismo trata de la autosuficiencia del individuo aislado fuera de su contexto social, lo cual no significa que no pueda sobrevivir fuera de ella, “sino que desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad”. Es decir, para Taylor, del agente moral autónomo solo puede desarrollar su identidad y libertad moral dentro de cierto tipo de cultura o sociedad. En este sentido, “la cuestión que se plantea entre atomistas y sus oponentes es profunda; afecta a la naturaleza de la libertad, y más allá todavía, se plantea qué significa ser un humano; qué es la identidad humana, y cómo se defiende y mantiene. Por ello, no sorprende que los dos bandos hagan caso omiso el uno al otro. Para los atomistas, el tema de la identidad y sus condiciones en la práctica social parece especulativo y oscuro. (...) para los no atomistas, esta misma confianza en el punto de partida denota falta de visión, un engaño de la autosuficiencia que les impide ver que el individuo en el estado libre, que detenta derechos, sólo puede asumir esta identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada; que es un absurdo situar a este individuo en el estado de naturaleza, en el cual nunca podría alcanzar la identidad y por tanto nunca podría crear por contrato una sociedad que le respete”. Charles TAYLOR, “El atomismo”, en Jerónimo Betegón, Juan Ramón de Páramo (Dir. y Coord.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Ariel, Barcelona, 1990, pp. 123 y 124.

ordenamientos de carácter comunitario. Aquí, el debate se focaliza en la prioridad de los derechos y las libertades de los individuos, antes que la sociedad; y por el otro, la defensa de los derechos y bienes de la comunidad antes que el individuo. En este sentido, los liberales se inclinarían por un modelo procedimental de sociedad separada entre esfera privada y pública. En el primer caso, los individuos son autónomos y escogen libremente sus planes de vida buena; en el segundo, rigen los principios de justicia fuera de cualquier concepción particular sobre el bien. Por el contrario, en las posiciones comunitaristas predomina una ética sustantiva en donde el bien comunitario constituye el fundamento de los derechos y moldea una concepción de justicia contextual. En suma, el núcleo de la polémica liberal comunitarista se debate fundamentalmente en el plano ontológico: entre el “yo desvinculado” y el “yo situado”. Y en el orden normativo: se dirime entre políticas de neutralidad estatal y políticas del bien común¹¹⁷.

Como hemos anunciado, la *Teoría de la Justicia* de John Rawls -considerada la reformulación más acabada del contractualismo clásico de impronta kantiana- encarna mejor el liberalismo en las coordenadas señaladas, y es la principal protagonista del debate liberal-comunitarista. De acuerdo con Rawls, una concepción puramente procedimental de la justicia, deriva del acuerdo hipotético entre personas idealmente racionales, libres e iguales, sometidas a restricciones de información en la posición original tras el velo de ignorancia; por lo tanto, ignoran su lugar en la sociedad y de sus concepciones del bien, de modo que su elección sobre principios universales de justicia está exenta de cualquier interés particular. De modo que el fondo de la propuesta rawlsiana, y objeto de la crítica comunitarista, será la concepción instrumental de la justicia concebida con independencia de las concepciones del bien, distinción que comportará establecer un marco de equidad y neutralidad en el que los derechos y libertades no sean sacrificados en aras del bien

¹¹⁷ Un estudio detallado sobre las implicaciones filosóficas del comunitarismo véase María Leonor SUÁREZ LLANOS, *La teoría comunitarista y la filosofía política. Presupuestos y aspectos críticos*, Universidad de Oviedo/Dykinson, Madrid, 2001. Sobre el debate liberal comunitarista y los principales presupuestos en disputa en torno al “yo desvinculado” y “yo situado, así como la neutralidad versus políticas del bien común, véase PÉREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, op. cit., p. 35 y ss. Del mismo modo, Jorge NAVARRETE, *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Universidad Bolivariana, 2006.

general¹¹⁸ ni de ninguna concepción particular de la vida buena¹¹⁹. En otras palabras, para el liberalismo, la moral privada es irrelevante en el ámbito de la justicia (esfera pública), puesto que las instituciones públicas son dadas para garantizar cualquier concepción del bien a través de los derechos y libertades individuales. A modo de ejemplo: una cosa es defender la libertad de conciencia en el marco del Estado democrático de derecho, y otra muy distinta asumir como valioso en sí, el contenido valorativo de una determinada confesión religiosa, propio del Estado confesional.

Teniendo la Teoría de la Justicia de Rawls como centro de gravedad, se desplegarán las energías comunitarista en contra del presupuesto antropológico del liberalismo, partiendo por criticar el atomismo que caracteriza al “yo” liberal considerado previo a sus “fines”. Desde las filas comunitaristas se argumentará que no hay un “yo” sin atributos morales, puesto que los fines son presupuestos previos a la concepción del “yo” situado, pero que la “justicia como imparcialidad” revierte esta perspectiva y concibe la unidad del yo como algo previamente establecido. “La prioridad del yo sobre sus fines significa -en la voz de Sandel- que no soy meramente el receptáculo pasivo de los intereses, atributos y propósitos acumulados arrojados por la experiencia; no soy simplemente el producto de los caprichos de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un agente activo, discrecional, que puedo diferenciarme de mi entorno, y capaz de elección. Identificar cualquier conjunto de características como *mis* intereses, ambiciones, deseos etc., implica

¹¹⁸ Frente a consideraciones utilitaristas que hace de la libertad y los derechos de las personas un uso instrumental al supeditarla al bien general, Rawls opondrá una defensa kantiana basada en la fundamentación moral de las personas como fin en sí. En este sentido, “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. (...) los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p.17.

¹¹⁹ Sobre la prioridad de la justicia sobre el bien subraya Rawls: “en la justicia como imparcialidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus fines particulares. Conviene, por tanto, implícitamente, en adecuar las concepciones de su bien a lo que requieran los principios de la justicia o, al menos en no insistir en pretensiones que los violen directamente. (...) Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien. (...) La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor”. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 41 y 42.

siempre algún sujeto “yo” ubicado detrás de ellos, y la forma de este “yo” debe estar dada con anterioridad a cualquiera de los fines o atributos que detento”¹²⁰.

En este sentido, la crítica comunitarista objetará en primer lugar, el razonamiento que subyace al atomismo liberal, afirmando que el individuo no existe con independencia del marco de referencia y del horizonte de significados que le provee el contexto social, cultural, histórico, normativo, etc.¹²¹. Estos datos constituyen necesariamente la identidad de la persona y condiciona sus fines. Como señala Taylor: “La identidad personal (*selfhood*) y el bien, o dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos”¹²². Por lo tanto, “mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso por caso, lo que es bueno, valioso, lo que debe hacer, lo que apruebo o a los que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”¹²³. Esta misma concepción del “yo situado” comparte MacIntyre, cuando señala que nuestro contexto moral es previo a “nosotros” significa “que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral”¹²⁴. En definitiva, la identidad y la “vida buena” se construye en términos dialógicos al interactuar con los “otros” significantes”¹²⁵.

¹²⁰ SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, op. cit., p. 36.

¹²¹ Según la tesis que sigue Taylor, es imposible deshacernos de los marcos referenciales que dan sentido a nuestras vidas. “Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Charles TAYLOR, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, p. 42.

¹²² TAYLOR, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 17.

¹²³ TAYLOR, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 43.

¹²⁴ MACINTYRE, *Tras la virtud*, op. cit., p. 271.

¹²⁵ En la consabida tesis tayloriana, “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros -por ejemplo, nuestros padres- y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos” Charles TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Sevilla, 2003, p. 53.

Ahora bien, el sustrato moral que subyace a la ontología contextual sirve a los comunitaristas, cuestionar -en el plano *normativo*- la propuesta del liberalismo acerca de la separación entre justicia y las concepciones del bien, cuya justificación descansa en el ideal de *neutralidad*. Como al efecto sintetiza muy bien Sandel: “Para los liberales kantianos, pues, lo correcto es previo a lo bueno, y lo es en dos sentidos. En primer lugar, los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien general. Y, en segundo lugar, los principios de la justicia a partir de los cuales se concretan estos derechos no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena. Lo que justifica los derechos no es el hecho de que maximicen el bienestar general o de que promuevan el bien, sino, más bien, que conforman un marco equitativo e imparcial dentro del cual los individuos y los grupos puedan escoger sus propios valores y fines hasta donde esta resulte compatible con una libertad similar para los demás”¹²⁶.

Por lo tanto, teniendo en cuenta esta cartografía liberal, los comunitaristas cuestionarán la ética procedimental que sostiene la justicia como imparcialidad, y a su vez, defenderán una moralidad material constitutiva en la esfera de la justicia. Esto es así, debido que la comunidad se considera la única fuente de moralidad a partir del cual, la justicia y el bien se interrelacionan. Por decirlo con Sandel: “los principios de justicia derivan su fuerza moral de los valores comúnmente asumidos en una comunidad o tradición particular. Esta forma de conexión entre justicia y bien es comunitarista en cuanto los valores de la comunidad define lo que es justo o injusto”¹²⁷.

Ahora bien, asumiendo que las comunidades éticas son plurales, es decir, que cada comunidad ostenta un marco cognitivo y valorativo que moldea el bien general compartido, resulta entonces que la noción de justicia será relativa al bien compartido dentro de cada comunidad específica, lo que evidentemente refutaría cualquier concepción de justicia deba su configuración moral en presupuestos abstractos y universales. Esta objeción es manifiesta en la teoría contextualista de la justicia de Walzer, quién sostiene que los criterios de justicia difieren según los significados valorativos de cada comunidad atribuyen a bienes diferentes tales como

¹²⁶ SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit., pp. 207 y 208.

¹²⁷ SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit., pp. 330 y 331.

la pertenencia, el bienestar, la educación, etc.¹²⁸. En definitiva, la constitución de la justicia según valores compartidos en contextos locales cuestionaría la pretendida neutralidad que proyecta la concepción de la justicia liberal, que a fin de cuentas - como sostiene Sandel- encubre también una concepción del bien. En sus palabras: “El compromiso con un marco neutral respecto a los fines puede considerarse también como un tipo de valor (...) un valor que consiste precisamente en el rechazo a suscribir una forma de vida o una concepción del bien preferidas”¹²⁹.

Una vez descritas las principales coordenadas explicativas de la polémica liberal comunitarista, consideramos estar en condiciones de explicar y situar de manera abreviada la ciudadanía comunitarista en el plano del discurso político. Si bien es cierto que no es fácil hablar de un modelo de ciudadanía, pues el debate de fondo con el liberalismo se libra en el plano moral poniendo en contradicción el supuesto individualista liberal; por eso, como señala Peña, el comunitarismo “se define más bien negativamente, como el reverso del modelo liberalismo”¹³⁰. En todo caso, como veremos, la identidad con una comunidad de origen presupone la ciudadanía comunitaria, mientras que en la ciudadanía liberal, anteceden los derechos y luego el proyecto de construcción de la identidad nacional.

En tal sentido, el individuo en cuanto ciudadano, no se entiende al margen de la comunidad de pertenencia, la comunidad constituye el sustrato valorativo que moldea la moralidad del “yo situado”, y le provee un horizonte de valores compartidos orientados a regular la vida comunitaria. En otras palabras, el corazón de la ciudadanía comunitaria constituye un vínculo constitutivo y necesario de

¹²⁸ Para Walzer, quien propone una teoría contextualista de la justicia, se distancia de Rawls al señalar: “Ciertamente, es de dudar que los mismos hombres y mujeres, si fueran transformados en gente común, con firme sentido de la propia identidad, con los bienes propios a su alcance e inmersos en los problemas cotidianos, reiterarían su hipotética elección e incluso la reconocerían como propia. El problema no reside, en primer lugar, en la particularidad del interés (...) El problema más grave reside en las particularidades de la historia, de la cultura y de la pertenencia a un grupo. Incluso, si favorecieran la imparcialidad, la pregunta que con mayor seguridad surgiría en la mente de los miembros de una comunidad política no es ¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo?, sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo?” WALZER, *Las esferas de la justicia*, op. cit., p.19.

¹²⁹ SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, op. cit., p. 207.

¹³⁰ PEÑA, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, op. cit., p. 163.

relación entre comunidad y sus miembros¹³¹. La comunidad suministra un marco de significados y sentido para la elección individual, el cual condiciona que las concepciones del bien sean compartidas entre todos los miembros, y esta moralidad social compartida afianza la cohesión social en la medida que prima el bien comunitario por encima del interés particular. Por esta razón, el comunitarismo criticará la ontología que subyace a la ciudadanía liberal que cultiva unos individuos autointeresados y desligados de cualquier propósito común; lo que a la postre conduce ineludiblemente a la fragmentación de la sociedad en seres vistos como átomos, desvinculados de los valores comunitarios y del bien colectivo. De esta forma, podemos decir que la ciudadanía comunitarista fomenta sujetos comprometidos con políticas del bien común, y que actúan en función a valores compartidos conforme a la comunidad de pertenencia, tales como la solidaridad, el patriotismo, la lealtad, la autenticidad, la virtud, etc. Estos valores informan el contenido de la moralidad común del ciudadano comunitario, afianzando a la comunidad como un espacio de autorrealización moral de la ciudadanía. En los términos expuestos se observa cierta similitud con la ciudadanía republicana, sólo que en la ciudadanía comunitaria destaca la pertenencia del individuo a una comunidad ética, mientras que en el republicanismo, la relevancia descansa en la participación dentro de la comunidad política.

Ahora bien, si la ciudadanía comunitaria se afirma a través de la pertenencia a una comunidad cultural específica, es de suponer que no necesariamente coincide con una comunidad política, puesto que dentro del espacio geopolítico en el que se afianza el Estado-nación, -lugar de la ciudadanía liberal y republicana-, pueden coexistir distintas comunidades definidas con arreglo a un repertorio cultural específico: historia, lengua, instituciones, tradiciones, etc. Esta idea ha asociado muchas veces al comunitarismo como un modelo que incentiva la propagación de los nacionalismos¹³², al poner el acento en la comunidad histórica y exaltar las identidades particulares.

¹³¹ Al efecto véase específicamente Michael WALZER, “El concepto de “ciudadanía” en una sociedad que cambia” en *Guerra, política y moral*, trad., T. Fernández y B. Eguibar, introducción de Rafael Grasa, Paidós, Barcelona, 2001.

¹³² Según Thiebaut, “el carácter de la crítica comunitarista democrática norteamericana no es fácil transportable a este lado del atlántico pues el debate se transforma aquí en el debate del nacionalismo y del cosmopolitismo”. Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 146. Más

Ciertamente, una de las tantas críticas que recibirá el comunitarismo por su apelación a una comunidad constituida por una ética sustantiva, es el peligro de un retorno a una visión premoderna de lo político¹³³, cuyo anacronismo no encaja a los tiempos modernos, puesto que sociológicamente no existe tal comunidad monolítica, fraterna y solidaria que invocan, ya que las comunidades reales son culturalmente heterogéneas, viven en permanente transformación, y experimentan conflictos internos que hace difícil suponer que haya homogeneidad valorativa. Además, una homogeneidad como tal comportaría un riesgo a la disidencia moral y un atropello a la libertad de las personas. Por eso, los “límites de la comunidad” según Thiebaut, “pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada, y ello es más acuciante cuando hablamos de comunidades ya multirraciales, multiétnicas o multiculturales. Los valores de tolerancia, de respeto a la diferencia, de imparcialidad entre mundos o modos de vida distintos (...) pueden verse en peligro si una comunidad, por mecanismos de defensa

claramente, Francisco Laporta señala que el comunitarismo y nacionalismo tienen un mismo aire de familia y ello se explica en función a seis supuestos de vinculación; 1) “El comunitarismo es un tipo de teoría moral que suministra argumentos que le son muy queridos”; 2) “La idea de comunidad preexistente como bien en sí, superior a la peripecia moral de sus componentes individuales y cuyos supuestos fundamentales han de mantenerse al margen (de) la crítica se compadece perfectamente con la idea nacionalista de “pueblo” como entidad orgánica con valor moral”; 3) “El comunitarismo alienta el concepto natural, ahistórico o cultural de “membership” frente al concepto racional y deliberado de “ciudadanía” al afirmar que la comunidad, entendida en confusos términos histórico-culturales, tiene una dimensión constitutiva del agente moral y político” 4) “El comunitarismo mantiene que las pautas de comportamiento social y político tiene mejor justificación local, interna a la cultura, intrahistórica, que universal, transcultural y suprahistórica”; 5) El comunitarismo ofrece una plataforma teórica óptima para apoyar la distinción entre “nosotros” y “ellos”; y por ultimo 6) El género de cohesión moral de carácter sentimental sobre el que se quiere edificar la comunidad como colectivo de seres “cercaños” encajaría perfectamente como descripción del tipo de cohesión emocional que trata de inducir el nacionalismo entre los ciudadanos”. Francisco J. LAPORTA, “Comunitarismo y nacionalismo”, en *Doxa*, Nº 17 18, Madrid Alicante, 1995, pp. 66 y 67.

¹³³ Como señala Chantal Mouffe, “existe el auténtico peligro de volver a la visión premoderna de lo político, que no reconoce la novedad de la democracia moderna ni la contribución decisiva del liberalismo. La defensa del pluralismo, la idea de la libertad individual, separación de la Iglesia y el Estado, el desarrollo de la sociedad civil, todo eso constituye la política democrática moderna. Todo eso requiere una distinción entre el dominio privado y el público, entre el reino de la moral y el de la política. Contrariamente lo que proponen algunos comunitarios, es imposible organizar la comunidad política democrática moderna exclusivamente en torno a la idea sustancial de bien común”. Chantal MOUFFE, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, trad., Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 91.

o por reafirmación fundamentalista, convierte sus criterios morales sustantivos en los únicos criterios de valoración de un mundo a la vez más plural y más cercano”¹³⁴.

En efecto, una de las objeciones de largo alcance al comunitarismo radica en haber polarizado demasiado en torno a la concepción del bien común sin dejar margen a la capacidad de revisar los propios fines individuales. Como señala Kymlicka: “Los comunitaristas buscan grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien. Se esfuerzan en promover una “política del bien común”, mediante la cual los grupos puedan fomentar una concepción compartida del bien, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines. Creen que las personas tienen un vínculo “constitutivo” con los valores del grupo al que pertenecen, y que limitar los derechos individuales para fomentar los valores compartidos no causa perjuicio alguno”¹³⁵. Sin embargo, una modulación en la dialéctica individuo/comunidad vendrá de la mano de planteamientos multiculturales que asume, -como en el caso de Kymlicka- la defensa del derecho a la cultura en la medida que “la pertenencia cultural nos proporciona un contexto de elección inteligible y nos asegura un sentimiento de identidad y pertenencia”¹³⁶. Por lo tanto, esta vinculación intrínseca entre cultura y libertad serán los elementos definitivos que sustanciarán la propuesta de la ciudadanía multicultural como veremos más adelante.

En cualquier caso, es justo terminar señalando que el comunitarismo es una de las corrientes filosóficas que de modo más incisivo y directo ha encarado al modelo liberal, haciendo ver sus carencias y limitaciones al acentuar el carácter inevitable del contexto cultural en la formación de la “vida buena” del individuo, poniendo en cuestión la plausibilidad de la concepción universalista de la justicia y la neutralidad liberal. De hecho, debido a la crítica comunitarista, el “constructivismo

¹³⁴ THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 58. En esta línea puede suscribirse la defensa que hace Karl Popper sobre la sociedad abierta, es decir, la civilización occidental, caracterizada por la libertad, la autonomía, la tolerancia, la pluralidad en valores, etc. Frente a este modelo de sociedad, advierte del peligro que comportan el retorno de sociedades orgánicas, tribales o “cerradas” para la reforma democrática, tal es el caso de los totalitarismos que ha experimentado occidente. Acusa por tanto, a las filosofías sociales (Platón, Aristóteles, Hegel, Marx) de promover una suerte de ontología comunitaria, donde el individuo queda supeditado a las inercias del devenir histórico. Al efecto véase Karl POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad., Eduardo Leodel, Barcelona, Paidós, 2006.

¹³⁵ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit. pp.131y 132.

¹³⁶ KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit. p. 150.

kantiano” de Rawls sufre un cambio epistémico, pasando del sujeto moral abstracto como presupuesto de la justicia universal, al ciudadano de una sociedad política concreta (occidental) que, caracterizada por la diversidad de “concepciones comprensivas razonables” llegan a un “consenso entrecruzado” en la definición de la justicia política¹³⁷. Pero también debe reconocerse que el liberalismo ha supuesto un marco de procedimientos que de manera más explícita garantiza la protección de la autonomía y los derechos de las personas en una sociedad caracterizada por el pluralismo de valores y concepciones del bien. Por esta razón, consideramos - siguiendo a Carlos Thiebaut- que ambas posiciones tienen su propia verdad¹³⁸ y representan puntos de vista diferentes dentro del mismo contexto occidental. De modo que no hay ganador ni vencedor cuando ambas tradiciones filosóficas contribuyen a mejorar o corregir los defectos del proyecto ilustrado, cuyo epicentro moral late en el individuo¹³⁹.

¹³⁷ Como señala Rawls: “los rasgos distintivos de una concepción política de la justicia son, primero, que es una concepción moral pensada para un objeto específico, a saber, la estructura básica de un régimen democrático constitucional; segundo, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna particular doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; antes bien, la concepción política se presenta como una concepción razonable sólo para la estructura básica; y tercero, que se formula no en términos de doctrina comprensiva alguna, sino en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática”. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 207. Observa Thiebaut que uno de los efectos de la “verdad del comunitarismo” es haber condicionado “la línea de respuesta de los últimos trabajos de John Rawls que ha “pragmatizado” su propia teoría hasta el grado de decir que la misma es sólo la explicitación de los supuestos normativos básicos de las sociedades occidentales desarrolladas. La línea de orden social, de unión social, se muestra en el “consenso por el solapamiento” de las diferentes concepciones particulares del bien que operan en esas sociedades. Ese consenso afecta a los principios de justicia de esas sociedades y la teoría queda, por lo tanto, radicalmente contextualizado de manera que su arquitectura metodológica pierde el grado de universalidad teórica y de fundamentación que los comunitaristas y neoaristotélicos criticaban. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 178.

¹³⁸ Al efecto escribe Thiebaut: “mis reflexiones se encaminan a un movimiento de crítica que reconoce una doble verdad, la del liberalismo y la del comunitarismo. La posición de fondo que quisiera defender con esa estrategia es una defensa del proyecto moderno que se enfrente a los rechazos del mismo que quieren declararlo abolido (más que superado) pero que reconozca también la verdad de muchas críticas que se han acertado a formularle”. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 15.

¹³⁹ Según Jorge Navarrete: “La corrección comunitarista no consiste, pues, en rechazar el protagonismo del sujeto en el uso de su “brújula moral” (...) sino en percatarnos de que el éxito en el uso de esa brújula depende inevitablemente de una “cartografía moral” previamente elaborada por una comunidad moral concreta y aprendida en esta comunidad”. NAVARRETE, *Liberales y comunitaristas*, op. cit., p.133.

4. La ciudadanía multicultural: de la política de la igual dignidad a la política de la igual identidad

Hasta aquí, hemos trazado una hoja de ruta siguiendo una genealogía conceptual que ha caracterizado el análisis de la ciudadanía en la tradición occidental, partiendo desde sus primeros esbozos en el mundo clásico, hasta su formulación más acabada en el tránsito a la modernidad, pero siempre llevando a cuentas una interrogante que afecta, sea al grado de eficacia práctica debido a la paradoja de la exclusión del principio universalista de la igual dignidad; sea a los dilemas de la justificación teórica de acuerdo con distintas ideologías políticas contemporáneas. A ello responde la revisión sometida a la ciudadanía moderna que van desde los más radicales al modo de Marx, seguida de los que ponen en duda su eficacia para la igualdad material como Marshall, hasta su reformulación más sesuda según las tradiciones filosóficas liberales, republicana y comunitarista.

Un rasgo general que puede atribuirse a la concepción de la ciudadanía es que, en cada periodo histórico se han desarrollado diferentes planteamientos según necesidades y demandas de la sociedad en turno; y nuestra época actual no es la excepción, caracterizada por una pluralidad endémica de concepciones de la “vida buena”, donde la discusión de la ciudadanía se ve polarizada cada vez más entre lo global y lo particular, tal como expusimos en la introducción de este capítulo. En este sentido, veremos que en nuestros tiempos también está marcado por la emergencia de nuevas perspectivas ciudadanas, tal como se advierte con el desplazamiento de la política de la *igual dignidad* a la política de *igual identidad* según informa la ciudadanía multicultural.

En efecto, después de mucho tiempo de lucha permanente por los derechos, la igualdad sólo ha alcanzado a la ciudadanía política hasta tiempos recientes; en menor medida se ha logrado la protección de los derechos civiles; y, sigue siendo una asignatura pendiente el tema de la ciudadanía social tal como denunció a mediados del siglo pasado Thomas Marshall, al promover la realización efectiva de los derechos sociales¹⁴⁰. El presupuesto de la igualdad ciudadana, según este autor, envolvía una transformación del *estatus* de los individuos al *disfrute* de los derechos sociales para una ciudadanía social plena más allá del sentido formal de los derechos.

¹⁴⁰ MARSHALL y BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., pp. 22 y 23.

Así, se tiene que en las últimas décadas no sólo se ha transitado del *status* de ciudadanía a la materialización de los derechos (sociales), sino además, se ha cristalizado un nuevo paradigma de ciudadanía que pone en cuestión los alcances de la ciudadanía clásica, trasladando el discurso de la homogeneidad nacional al reconocimiento de la diferencia. Para decirlo en términos de Charles Taylor, hemos transitado de la *política de la igual dignidad a la política de la igual identidad*. La *política universalista de la igual dignidad*, surgió -según el filósofo canadiense- como consecuencia del desplome de las jerarquías sociales del antiguo régimen basado en el *honor*; subrayando así, “la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y los títulos”¹⁴¹. Con la igual dignidad ciudadana se dejó en teoría la distinción entre “ciudadanos de primera clase” y “ciudadanos de segunda clase”. No obstante, a juicio del autor, en la práctica estas medidas resultan discutibles, pues para algunos “la igualación sólo afectó los derechos civiles y los derechos al voto; según otros, se extendió a la esfera socioeconómica”; no obstante, el hecho de que haya personas sumidas en la pobreza sistemática son señales de que sigue habiendo una ciudadanía de segunda clase¹⁴².

Un segundo cambio se da con el desarrollo del concepto moderno de *identidad*, lo que hizo surgir la *política de la diferencia*, -también de vocación universalista según Taylor-, cuya premisa de partida descansa en que “cada quien debe ser reconocido por su identidad única”. Así, “Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica” de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todas las demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria”¹⁴³.

¹⁴¹ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 60. Una respuesta desde las filas del liberalismo procedimental a “Política del reconocimiento” de Taylor es planteada por Habermas, quien considera que la identidad de una cultura democrática “está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país”. Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad., Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999, p. 218.

¹⁴² TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 60.

¹⁴³ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 61

De acuerdo con lo anterior, sin duda la ciudadanía multicultural se identifica con la política de igual identidad, al formularse en términos de derechos de las minorías caracterizadas por la identidad diferenciada con respecto a otros agentes colectivos. En otras palabras, lo que la ciudadanía multicultural viene a plantear es que más allá de la supuesta homogeneidad de una sociedad de individuos vinculados con una comunidad política, lo que existe en realidad es una diversidad de sujetos colectivos que comparten una misma identidad. Si en la ciudadanía clásica, el individuo forma parte de una entidad colectiva abstracta y distante como es el Estado; en la ciudadanía multicultural el individuo pertenece a una entidad concreta, con una vinculación más estrecha al compartir una serie de repertorios culturales, históricos, lingüísticos, valorativos, etc. Por lo tanto, desde la premisa multicultural coexisten diferentes identidades culturales en un mismo espacio geopolítico, lo cual redundaría en diversas formas de ciudadanías dentro de un mismo Estado multicultural¹⁴⁴.

Desde luego, la configuración teórica de la ciudadanía multicultural no es de factura espontánea ni surge de la nada, pues muchas de las fuentes que beben los teóricos del multiculturalismo para justificar derechos en función de grupos acogen argumentos o reformulan tesis ya planteadas por las tradiciones liberales, republicanas o comunitaristas. Esto no significa identificar a los multiculturalistas con tales etiquetas, sino subrayar la influencia que suponen tales tesis en la configuración de sus planteamientos. Por simplificarlo demasiado, podemos decir que cuando se aduce que los seres humanos están incardinados culturalmente, es decir, que su identidad es constitutiva del contexto en que se desenvuelven, se observa algunas huellas del comunitarismo; en la medida en que se cuestiona la neutralidad estatal y la defensa de la cultura bajo principios liberales, hay un sincretismo extraído de las posiciones liberal-comunitarista; y finalmente, cuando se pone énfasis en la apropiación del espacio público en atención a intereses colectivos definidos identitariamente, se observa cierta impronta republicana.

¹⁴⁴ Desde los años 90's ya señalaba Kymlicka que "En la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 13.

Por tal razón, veremos que en la nomenclatura de la ciudadanía multicultural subyacen una serie de reivindicaciones relacionadas con la perspectiva jurídica, política y cultural, siendo básicamente el reconocimiento de derechos específicos en función del grupo; una distribución más justa del poder en la esfera pública a través de la representación de grupos específicos; así como la afirmación de la identidad y la diferencia cultural entre sus facetas más comunes. En suma, la ciudadanía multicultural es, por tanto, una propuesta jurídico-política expresada en la afirmación de los derechos de las entidades cuyo sustrato normativo se legitima por la identidad colectiva y diferencia cultural.

4.1 La ciudadanía multicultural: la relevancia del poder, el derecho y la cultura

En los epígrafes siguientes, analizaremos la ciudadanía multicultural tratando de desglosarla a partir de las implicaciones de la cultura, el derecho y el poder. Para ello nos apoyaremos básicamente en dos de las obras más relevantes en los últimos tiempos en relación a la discusión teórica de la ciudadanía multicultural. Por un lado, nos referiremos a *la ciudadanía diferenciada* acuñada por Iris Marion Young, quien analiza los alcances de la ciudadanía en relación con el multiculturalismo y la política de la diferencia, centrándose en aquellos grupos sociales que a su juicio, han sido oprimidos, tanto por razones socioeconómicas como por la falta de reconocimiento: negros, mujeres, homosexuales, lesbianas, pueblos indígenas, minorías étnicas, religiosas, etc. Por tanto, a fin de socavar tales injusticias, es preciso reconocerles derechos especiales de representación en el ámbito público según esta autora.

Por otro lado, tenemos *la ciudadanía multicultural* de Will Kymlicka, quien se ciñe exclusivamente en las minorías étnicas y nacionales, y dentro de estos últimos, incluye a los pueblos indígenas. Este autor parte del déficit del liberalismo político para dar acomodo a las minorías culturales, de ahí que plantea el reconocimiento de los derechos de grupos específicos sobre la base de la libertad e igualdad. Entre las premisas más importantes en que descansan los planteamientos de Kymlicka serían: a) la relevancia de los derechos específicos de grupos, b) la insuficiencia de los derechos individuales, c) el papel de la cultura como contexto de

elección y de pertenencia; y, d) la falsa neutralidad estatal. Teniendo en cuenta las referencias anteriores, analizaremos los argumentos más importantes atendiendo las dimensiones señaladas -cultura, derecho y poder-, con el propósito de articular las principales piezas que sostiene el concepto de la ciudadanía multicultural.

4.1.1 Identidad colectiva y diferencia cultural: el desafío a la homogeneidad

Sin duda, una de las aportaciones del comunitarismo y del liberalismo a la ciudadanía multicultural consiste en la relevancia que comporta la comunidad cultural como presupuesto de la libertad de elección individual, una de las premisas básicas en que gravita la teoría de los derechos de las minorías de Kymlicka, al tratar de conciliar la diversidad cultural con los principios liberales. De este modo, basado en la idea de libertad individual, la ciudadanía multicultural se distancia de cualquier sucedáneo comunitario -aun cuando el comunitarismo sea más bien una propuesta ética y no jurídico-política-, cuya reinterpretación vislumbra algunos argumentos ligados a la relevancia moral del contexto de pertenencia del individuo¹⁴⁵, en cuanto que la comunidad cultural comporta un marco de sentido y significado que influye en la elección individual.

Reformulando el argumento comunitarista de acuerdo con Kymlicka, la cultura permite tener acceso a una serie de opciones significativas de la vida. “Las personas eligen entre prácticas sociales de su entorno, en función de creencias sobre el valor de esas prácticas. (...) Y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga”¹⁴⁶. Por tanto, comprender el significado de una práctica social requiere que comprendamos su “léxico compartido”, es decir, comprender la lengua, la historia, las “tradiciones y convenciones”, instituciones, etc.; todo ello genera necesariamente

¹⁴⁵ Recordemos al “yo” contextualizado de MacIntyre quién considera que “el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales. Soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu. No son características que pertenezcan a los seres humanos *accidentalmente*, ni las que deban despojarse para descubrir el “yo real”. Son parte de mi *substancia*, definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes, Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales; a falta de este lugar no son nadie, o como mucho un forastero o un sin casta”. MACINTYRE, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 52 y 53.

¹⁴⁶ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 120.

un contexto de elección individual, que a su vez es objeto de una evaluación reflexiva que nos permite reconsiderar nuestras creencias a la luz de nuevas informaciones o experiencias; de modo tal que podemos optar por cambiar nuestra concepción de “vida buena”¹⁴⁷.

La idea según la cual nuestras creencias sobre la vida buena son falibles y revisables es ampliamente compartida por un sector liberal sensible a la cultura, al ofrecer argumentos a favor de la libertad en obvia oposición sobre cualquier imposición moral en nombre de la comunidad cultural¹⁴⁸. Y esto es justamente lo que subyace a la propuesta de Kymlicka al establecer la relación intrínseca entre los valores liberales y la cultura de pertenencia, salvando con ello cualquier coacción colectiva a la autonomía individual.

Pero si la cultura es tan importante como contexto de elección, ¿puede cualquier cultura ofrecer opciones significativas para la vida buena, sobre todo teniendo en cuenta que en el contexto de la globalización, cualquier persona puede tener acceso a diferentes culturas? Al efecto, Kymlicka considera que “sería poco razonable afirmar que en ningún caso las personas tienen capacidad de cambiar de

¹⁴⁷ Según Parekh: “Las creencias o puntos de vista que sostienen los seres humanos sobre el sentido y significado de la vida humana, así como respecto de las actividades y las relaciones que forman parte de ella, configuran las prácticas en torno a las cuales estructura y regula sus vidas individual y colectivamente”. Bhikhu PAREKH, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, trad. Sandra Chaparro, Istmo, Madrid, 2005, p. 218.

¹⁴⁸ De acuerdo con Seyla Benhabib, una perspectiva multiculturalista bien puede ser compatible con una democracia deliberativa universalista siempre que no viole tres condiciones normativas, a saber: reciprocidad *igualitaria*, *autoadscripción voluntaria* y *libertad de salida y asociación*. Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad., Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 51 y 52. También Parekh afirma en el mismo sentido: “Aunque los seres humanos se vean estructurados por su cultura, ésta no las constituye o determina, en el sentido de convertirlos en incapaces de adoptar una postura crítica ante ella o de elevarse por encima de las creencias y las prácticas que las constituyen para enlazar con otras culturas. El determinismo cultural sólo tiene sentido si asumimos que la cultura es un todo fuertemente estructurado que no se ve influido por nada externo a él mismo, y que los individuos son un material pasivo y manejable que carece de la capacidad de pensamiento independiente”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 238. De la misma manera, Young: “El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal. Tampoco excluye que las personas tengan aspectos independientes de estas identidades grupales”. Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000, p. 80.

cultura. Después de todo, muchos inmigrantes se desenvuelven bien en su nuevo país”¹⁴⁹, aunque la integración plena es infrecuente y bastante difícil. Si bien, puede que haya personas “cosmopolitas” que consideren vivir en un “caleidoscopio de culturas” y “ocasionalmente se alimenten de comida china y lean a su hija cuentos de hadas de Grimm” (...) pero eso no es trasladarse de una cultura societal a otra, sino más bien disfrutar de las oportunidades que ofrecen las diversas culturas societales...”¹⁵⁰. Por ello recalca que “la decisión de abandonar la propia cultura es cualitativamente diferente de la decisión de cambiar dentro de la propia cultura. La primera es una perspectiva difícil y penosa para la mayoría de la gente, de ahí que muy pocas personas de la cultura mayoritaria opten por asimilarse a la cultura minoritaria”¹⁵¹. En el fondo, lo que se pone de relieve es que los vínculos con la propia cultura son demasiado fuertes como para abandonarlos fácilmente, la lengua, la cultura, la historia, etc., son elementos que refuerzan la pertenencia cultural y moldea la identidad de las personas, es decir, proporciona un anclaje para la autoidentificación, además de posibilitar un marco de elección para la vida buena.

Evidentemente la idea de cultura en la definición de Kymlicka es un concepto operativo de cultura que denomina “*cultura societal*”¹⁵². Este concepto aplica específicamente a una minoría cultural permanente, dado que no sólo comprende el territorio, la lengua, memorias, prácticas y valores comunes, sino se traduce en *instituciones* compartidas. Por lo tanto, esta noción de cultura sirve para definir solamente a minorías nacionales, pues para el caso de las minorías étnicas (inmigrantes), cuando estas deciden emigrar a otro país, “dejan detrás de sí el conjunto de prácticas *institucionalizadas*, expresadas en su lengua materna, que son

¹⁴⁹ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 123

¹⁵⁰ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p.124

¹⁵¹ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 171. Esta misma idea se advierte en Joseph Raz cuando señala que a menudo el carácter de las culturas marca a las personas que crecen en ella, aunque no de manera “indeleble”. “Las personas pueden migrar a otros entornos, desprenderse de su cultura anterior, y adquirir una nueva. Es un proceso lento y doloroso, en el que raramente se tiene completo éxito. Pero es posible, al igual que es posible que la socialización fracase y que alguien no se vea marcado por la cultura de su entorno, excepto en el sentido negativo de rechazarla” Joseph RAZ, *La ética en el ámbito público*, Gedisa, trad., María Luz Melon, Barcelona, 2001, p. 143.

¹⁵² Señala Kymlicka que una *cultura societal* “proporciona a sus miembros unas formas de vida significativa a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida”. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 112.

las que verdaderamente proporciona estilos de vida significativos a las gentes en su patria original”¹⁵³. Ello explica que comúnmente el compromiso con la “polietnicidad” esté subordinada a políticas de integración o asimilación dentro de la cultura dominante; en menor medida el reconocimiento público de algunos rasgos de su herencia étnica; pero con todo, no logrará recrear una *cultura societal* distinta y paralela a la sociedad de recepción como en el caso de las minorías nacionales, sino tan sólo enriquecer la diversidad cultural de la sociedad mayoritaria. En definitiva, una cultura societal solo es equiparable a “las “naciones” o “pueblos” (es decir, de sociedades culturalmente distintas, geográficamente concentradas e institucionalmente completas). Por eso, las *culturas societales* tienden a ser culturas nacionales¹⁵⁴.

Como se advierte, el concepto de *cultura societal* de Kymlicka es perfectamente aplicable a un Estado que hipotéticamente fuera homogéneo en términos culturales, es decir, donde el *demos* y el *ethnos* establecieran una imbricación mutua¹⁵⁵ tal como pretendió ser el modelo del Estado-nación que “se asentó desde sus orígenes en la ficción de un sustrato social homogéneo: un territorio, una lengua, una raza, una nación, una religión y un sujeto también homogéneo que se resume en la idea de nación o de pueblo y que hace referencia a unos valores compartidos”¹⁵⁶. Sin embargo, la *cultura societal* más bien se concreta en diferentes culturas nacionales organizadas por sus propios rasgos compartidos tales como la historia, la

¹⁵³ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., pp. 113 y 114.

¹⁵⁴ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., pp. 116 y 117.

¹⁵⁵ Sin embargo, la relación entre el *demos* y el *ethnos* suelen justificarse de manera distinta en el caso de la ciudadanía comunitaria y liberal como observa Zapata Barrero: “El *ethnos*, es decir, el elemento cultural que implica el nacimiento en una determinada comunidad, determina el *demos* o definición política de pueblo. Jurídicamente esta prioridad de la identidad frente a los derechos está en el origen de la tradición de la ciudadanía basada en el sangre o *ius sanguinis*”. En cambio, la ciudadanía liberal que se concibe como una comunidad de destino, donde importa más un proyecto futuro común, estaría “basado más en el principio de asociación y de pertenencia a un club, que a una familia y a una comunidad. En este caso el *demos* es quien determina el *ethnos*”. ZAPATA-BARRERO, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad”, op. cit., p. 184.

¹⁵⁶ María José AÑÓN ROIG, “Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías”, op. cit., pp. 48 y 49. En este sentido señala Luis Villoro: “El estado-nación moderno logra su consolidación definitiva con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. La soberanía no se adjudica ya a una persona o a un grupo, sino a la totalidad de los ciudadanos que componen la “nación”. La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquella. Siguiendo el contractualismo en boga, el Estado-nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato”. Luis VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F. 1998, p. 25.

lengua, la etnia, las instituciones, el territorio, etc. Dicho de otro modo, la ciudadanía multicultural apela a una concepción de nación definida en torno a una cultura compartida más que en términos de nación “imaginada”¹⁵⁷, donde el sujeto político es definido por la suma de individuos libres e iguales depositarios de la soberanía estatal.

Por consiguiente, una nación cultural comportará un significado distinto que el concebido bajo la rúbrica de un Estado-nación¹⁵⁸ que informa el ideal de una identidad nacional compartida, haciendo abstracción de todo tipo de diferencias etnoculturales. Como señala Villoro, se trata de distinguir dos clases de naciones: 1) naciones históricas y 2) las naciones proyectadas: “En las primeras, el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, los que miden la pertenencia a ella”. En las naciones “proyectadas”, en cambio, el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. La pertenencia a la nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia el futuro, decidido en común”¹⁵⁹.

Ahora bien, si entendemos por nación siguiendo el concepto de *cultura societal* de Kymlicka, como una cultura concentrada territorialmente, con una historia, lengua, memorias, prácticas, valores e instituciones compartidas, resulta entonces que el Estado-nación no siempre ha coincidido con una nación homogénea

¹⁵⁷ En efecto, la construcción de los Estados nacionales se forjó bajo el ideal de una identidad nacional común, se fomentó una lengua y una educación oficial, se basó en mitos fundadores y en símbolos y valores estatales, etc. Véase Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen la difusión del nacionalismo*, FCE, México, D.F., 2006. De acuerdo con Kymlicka, la idea de Estado-nación que sintetiza una identidad nacional no es un hecho natural sino una construcción reciente de los últimos siglos. “Los Estados-nación no existieron desde el principio de los tiempos ni tampoco surgieron de la noche a la mañana: son producto de deliberadas políticas de construcción nacional, adoptadas por los Estados para difundir y fortalecer un sentido de la pertenencia nacional. Estas políticas incluyen planes de estudios de educación nacional, apoyo a los medios de comunicación nacional, la adopción de símbolos nacionales y leyes sobre idioma oficial, sobre ciudadanía y naturalización, y así sucesivamente”. Will KYMLICKA y Christine STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, UNAM, México D.F., 2001, pp. 61 y 62.

¹⁵⁸ Según Michael Keating El Estado-nación “representa una concentración de autoridad dentro de las fronteras territoriales y la imposición de valores comunes a la sociedad. Su esencia es la pretensión de soberanía, esto es, de autoridad última dentro de un territorio. La palabra compuesta Estado-nación significa implícitamente identidad de nación, en el sentido de la comunidad que pueda reclamar el derecho de autogobierno, y al Estado, como sistema de acción política”¹⁵⁸. Michael KEATING, *Naciones contra Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*, Trad., Jordi Beltrán, Ariel, Barcelona, 1996, p. 37.

¹⁵⁹ VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 16.

como la modernidad ha pretendido hacer valer. De hecho, han existido diferentes formas de relación entre Estado y nación que perdura en la actualidad. Hay Estados con múltiples naciones, como es el caso de España, Canadá, Bélgica, Estados Unidos, etc. Del mismo modo, Estados con una nacionalidad dominante frente a naciones oprimidas como es el caso de América Latina donde las naciones indígenas están subordinadas a la nación forjada en la mentalidad de una élite política. A la inversa, existen naciones dispersas en diferentes Estados, como es el caso de los Kurdos, Armenios, Mongoles, Massai, etc.; naciones presentes en diferentes regiones geográficas como los Inuit en América, Groenlandia y Siberia. Pero también, dentro de Estados Federales, como en México, coexisten naciones dispersas en distintas entidades federativas como los chinantecos, los zapotecos, los mayas, etc.; incluso hay naciones sin Estado como es el caso del pueblo palestino¹⁶⁰.

En definitiva, en la relación intrínseca entre cultura y nación subyace el presupuesto identitario de muchas de las reivindicaciones políticas de las minorías nacionales, quienes se resisten asimilarse a la identidad nacional proyectada por el nacionalismo estatal, razón por la cual se movilizan también bajo postulados nacionalistas en el proceso de afirmación de su propia identidad nacional dentro de las fronteras estatales. Para decirlo con Kymlicka: “Con la expresión “minorías nacionales” nos referimos a grupos etnoculturales que se piensan a sí mismos como naciones dentro de un Estado. Enfrentados al nacionalismo estatal, estos grupos han resistido tradicionalmente la presión de asimilarse a la nación mayoritaria y, en su lugar, se han movilizado para formar su propia comunidad autogobernada, ya sea como estado independiente o como región autónoma dentro del Estado al que pertenecen”¹⁶¹. En este sentido, vemos que la ciudadanía colectiva se constituye por la *identidad* a una comunidad cultural concreta, más que en términos de *derechos* individuales dentro de una comunidad política, donde la función del “ciudadano hace abstracción de toda diferencia, lo despoja de su pertenencia a comunidades concretas

¹⁶⁰ Algunas de estas distinciones puede verse en VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 17. Esta constelación de identidades nacionales al interior de los Estados nacionales, no exenta de conflictos con la nación dominante, se advierte también en Rodolfo STAVENHAGEN, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión nacional de Derechos Humanos, México, D.F. 2000, pp. 94-97.

¹⁶¹ KYMLICKA y STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, op. cit., p. 41.

para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formulan un nuevo contrato social”¹⁶².

4.1.2 La traslación de la identidad colectiva a la esfera pública: la paradoja de la neutralidad

Entre otras premisas básicas, uno de los ejes centrales en que pivota la edificación de la sociedad occidental concebida políticamente homogénea en el espacio público de la ciudadanía estatal, descansa en los principios de la neutralidad y de la universalidad según las doctrinas liberales más influyentes¹⁶³. Esta es la característica que informa una nación cívica respecto a las naciones étnicas, donde las primeras se sitúan -más allá de las particularidades culturales, étnicas o religiosas- sino en la idea uniforme de una sociedad política fundada en la igualdad de derechos civiles y políticos de sus miembros. Por simplificar demasiado, podemos decir que la neutralidad apela a la abstención estatal en promover alguna concepción del bien en la esfera pública¹⁶⁴ y la universalidad concibe el espacio político compuesta por ciudadanos libres e iguales¹⁶⁵. Ambas premisas liberales tienden a afianzar el espacio

¹⁶² VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 26.

¹⁶³ Entre ellos, John RAWLS, *El liberalismo político*, trad., Antonio Doménech, Crítica, Barcelona 1996. John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997. Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, trad., Marta Guastavino, prólogo de Albert Calsamiglia, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1989. Bruce ACKERMAN, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, centro de Estudios Constitucionales, 1993.

¹⁶⁴ Para un estudio a profundidad sobre la neutralidad estatal, véase Mariano MELERO DE LA TORRE, *Rawls y la sociedad liberal*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010. Así también, Mariano GARRETA LECLERCQ, *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.

¹⁶⁵ De acuerdo con Seyla Benhabib existe al menos cuatro significados sobre el universalismo: 1) puede significar la creencia filosófica de que existe una naturaleza humana o esencia humana que define quiénes somos como humanos. 2) Puede significar también una estrategia de justificación filosófica basadas en la objetividad, imparcialidad y la neutralidad. Quienes se adscribe a este universalismo puede que no sean esencialistas (1), pero comparten fuertes creencias sobre el contenido normativo de la razón humana, es decir la validez de los procedimientos de investigación, evidencia y cuestionamientos considerados como la herencia cognitiva de la filosofía occidental desde la ilustración. 3) Vinculado con el anterior, está el universalismo moral asociado al principio de que todos los seres humanos – más allá de la raza, género, etnia, preferencia sexual, lengua, religión etc.- deben ser tratados como iguales y merecen igual respecto moral., 4) El universalismo en un sentido jurídico. Responde a posturas que exhortan que los derechos civiles y políticos, así como los derechos sociales y los derechos culturales sean respetados universalmente por los sistemas jurídico. Aunque este último universalismo está muy relacionado con el anterior, existen posturas que

público compartido por individuos autónomos, libres de cultivar sus concepciones del bien en el dominio particular; y a partir de estos criterios se objetará cualquier planteamiento de reconocimiento de derecho de grupos identificados con alguna idea del bien común. Por tanto, veremos, en este orden de ideas, las implicaciones de la neutralidad en relación con la cultura desde la perspectiva crítica de Kymlicka; y conectada con esta problemática, el tema de la universalidad a partir del posicionamiento Young.

Según el planteamiento del liberalismo procedimental antes esbozado, la neutralidad constituye un criterio de legitimación política acerca de los límites de la interferencia estatal en la vida privada, y la justificación del Estado de no asumir ni imponer ninguna concepción de vida buena, limitándose a establecer un marco neutral en el cual los ciudadanos puedan desarrollarse plenamente de acuerdo a su adhesión con diversas “doctrinas comprensivas del bien”, por utilizar la terminología de Rawls. Así, frente a la diversidad de concepciones filosóficas, valores morales o creencias religiosas según las distintas minorías culturales, la respuesta más adecuada será a través del presupuesto de la tolerancia como virtud privada en el plano del pluralismo cultural¹⁶⁶, evocando un proceso similar al que supuso la separación de la Iglesia y el Estado¹⁶⁷.

dan una justificación más pragmática y política, y menos moral. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*. op. cit., pp. 61-64

¹⁶⁶ Sobre la defensa de la tolerancia como virtud privada en el contexto del pluralismo cultural véase Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid, 2001, p. 19 y ss; Para una crítica sobre los alcances de la tolerancia en el contexto del multiculturalismo, Javier DE LUCAS, *Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?*, Isegoría nº 14, 1996, pp. 152-163.

¹⁶⁷ Es importante notar que el origen de la idea de neutralidad deriva en el contexto de las guerras de religiones que asoló Europa durante los siglos XVI y XVII, aspecto que condujo a plantear la tolerancia religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado. En tales tiempos destacan figuras relevantes como John Stuart Mill o John Locke. Sobre este último destaca la defensa de la tolerancia entre doctrinas comprensivas religiosas como se advierte en algunos pasajes de su ensayo: “a fin de que ninguno invoque el bienestar público y la observancia de las leyes como pretexto para una persecución y crueldad poco cristianas y, recíprocamente, otros no pretendan, con el pretexto de la religión, poder practicar costumbres licenciosas o que se les conceda la impunidad de los delitos (...) estimo necesario, sobre todo, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras entre la Iglesia y el Estado. si esto no se hace, no se puede resolver ningún conflicto entre los que realmente desean, o fingen desear, la salvación de las almas o la del Estado”. John LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 13. Esta doctrina de la tolerancia se relaciona con el principio de la neutralidad estatal en la medida que considera la esfera privada de la libertad individual un

De este modo, desde la línea liberal neutralista, el argumento común esgrimido es que el Estado no puede aparecer promoviendo alguna identidad colectiva o visión particular del bien, a riesgo de socavar la autodeterminación individual de los ciudadanos para decidir libremente sus planes de vida. Por consiguiente, se deduce de la neutralidad una relación problemática entre liberalismo y las posiciones que afirman la relevancia cultural en la conformación de la individualidad. Recordemos que desde posiciones comunitaristas y multiculturalistas se considera la cultura un contexto constitutivo de la identidad individual y condiciona de manera significativa la elección de planes de vida; mientras que para el liberalismo, la cultura es contingente y reporta sólo una utilidad instrumental en la medida que informa sobre las opciones del bien, pero no compele a seguir una política estatal perfeccionista interviniendo en el mercado cultural. Por lo tanto, en torno a la neutralidad estatal reposa una de las posturas liberales de mayor consenso para objetar el reconocimiento de los derechos colectivos de las minorías culturales como veremos.

En tal sentido, consideramos que existen al menos dos planos en que el debate de la neutralidad ha llegado a ser relevante en el contexto de las sociedades multiculturales caracterizadas por la coexistencia de grupos sociales, minorías culturales o grupos religiosos, identificada a su vez con sus respectivas concepciones del bien. El primero es de orden normativo y tiene que ver directamente con la epistemología moral que subyace en la asunción del individuo como el centro de la defensa liberal del “yo” considerado previo a sus fines. Sobre este aspecto, pensamos haber apuntado suficientemente en el apartado relativo al debate de la ciudadanía liberal-comunitarista, de modo que no merece mayor atención, salvo señalar que, uno de los planteamientos de largo alcance objetado por filósofos de orientación “comunitaristas” al liberalismo neutralista, fue el haber remarcado el carácter inevitable del contexto cultural en la constitución de la identidad y de las concepciones del bien. Esta incardinación del individuo en su contexto cultural será atraída y reformulada de manera más asequible con la introducción de valores liberales por autores que justificarán una relación compatible entre el hecho cultural y

ámbito blindado a la interferencia estatal, tal como se advierte en el célebre ensayo de J. S. MILL, *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, trad., Pablo de Azcarate, Alianza, Madrid, 1970.

los ideales de libertad. Tal es el caso Will Kymlicka que, como hemos reiterado, concibe la cultura como un bien primario que establece un marco de opciones significativas en la definición reflexiva de la vida buena, pues sólo en el contexto de una cultura, el individuo puede convertirse en agente moral, ejercer plenamente su autonomía y desarrollar sus planes de vida¹⁶⁸. En suma, desde las vertientes comunitaristas y multiculturalistas, el “yo desvinculado” liberal difícilmente puede desprenderse de sus concepciones del bien y realizar sus planes de vida buena *ex novo*. Después de todo, como afirma Taylor, la identidad y la “vida buena” es el producto de un proceso dialógico que se define al interactuar con los “otros” significantes” y no el resultado de un proceso monológico¹⁶⁹.

Por lo que respecta al plano empírico, interesa poner de relieve este segundo aspecto, a fin de analizar cómo se desenvuelve la neutralidad estatal desde el punto de vista institucional. Como afirma Kymlicka, el modelo de la tolerancia religiosa basada en la separación entre la Iglesia y el Estado ha sido la formula liberal para abordar las diferencias etnoculturales implementadas desde la posguerra. Siendo así, la identidad étnica estaría en el terreno de lo privado, dado que no concierne al Estado gestionarlo, quien más bien adopta una “omisión bienintencionada”. Así, la protección de la pertenencia cultural comporta esfuerzos puramente privados, “por lo que no les corresponde a organismos públicos conceder identidades o discapacidades legales a la pertenencia cultural o a la identidad étnica. Esta separación del Estado y

¹⁶⁸ En esta línea Luis Villoro considera la pertenencia cultural como un bien primario que permita a la persona asegurar su libertad, de modo similar que la satisfacción de las necesidades básicas de subsistencia. “Para que cualquier persona pueda realizar un mínimo de libertad de elección necesita, en primer lugar, condiciones culturales: no puedo elegir un programa de vida fuera de las alternativas que la cultura en la que estoy inserto me ofrece, por lo tanto es menester, para garantizar esta libertad de realización, que se respeten las formas culturales” Luis VILLORO, *De la libertad a la comunidad*, ITESM-FCE, 2ª ed., Madrid, 2003, pp. 99-100.

¹⁶⁹ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política de reconocimiento”*, op. cit., pp. 52-54. En efecto, como señala Juan Carlos Velasco -refiriéndose a Taylor- “en su argumentación ocupa un puesto relevante la idea de que los distintos sistemas culturales representan el marco simbólico en donde los individuos satisfacen su necesidad de reconocimiento y despliegan su identidad propia: el reconocimiento intersubjetivo de la identidad -a través del diálogo con los demás- no sólo resulta clave para la autocomprensión y el autorespeto de cada ser humano, sino que ese reconocimiento sólo puede ser pleno si se da un acuerdo sustantivo sobre determinados valores y pautas culturales, esto es, si dicho proceso acontece dentro de un horizonte de significado compartido y públicamente disponible”. Juan Carlos VELASCO ARROYO, *Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto*, Revista de Estudios Políticos (nueva época), N° 109, julio-septiembre, 2000, p. 210.

la etnicidad imposibilita cualquier reconocimiento legal o gubernamental de los grupos étnicos, así como cualquier uso de criterios étnicos en la distribución de derechos, recursos y deberes”¹⁷⁰.

El argumento liberal para invalidar la ciudadanía diferenciada es que los intereses en la pertenencia cultural de las personas se protegen adecuadamente mediante los derechos de ciudadanía común¹⁷¹, pues basta un sistema universal de derechos individuales para acomodar las diferencias culturales, habida cuenta que concede libertad de asociación a todas las personas; de modo que cada estilo de vida tiene libertad de crear o unirse a varias asociaciones en el “mercado cultural”, así como a atraer a nuevos asociados. “Desde esta perspectiva, conceder reconocimiento político o ayuda a determinadas prácticas culturales o a determinadas asociaciones resulta innecesario e injusto. Resulta innecesario porque un estilo de vida valioso no tendría dificultades de atraer a nuevos practicantes; e injusto porque subvenciona las preferencias o elecciones de ciertas personas a expensas de los demás”¹⁷². Por tal razón, se considera que el Estado no debería interferir en el mercado cultural ni fomentar la preservación de ninguna cultura determinada, sino su repuestas debiera ser, -siguiendo la terminología de Dworkin- en una “omisión bienintencionada” frente a las diferencias étnicas y nacionales.

Sin embargo, -y aquí la objeción a la neutralidad- la pretendida “omisión bienintencionada” no solo es errónea, sino incluso incoherente según Kymlicka, si tenemos en cuenta que las “decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de

¹⁷⁰ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 16. Como sostiene Habermas: “La neutralidad del derecho frente a las diferencias éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder”. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., p. 214.

¹⁷¹ Nuevamente con Habermas: “La coexistencia en igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos -y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales- en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que -yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas- todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política”. Jürgen HABERMAS, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales” en *Claves de la Razón Práctica*, N° 129, enero-febrero, 2003, p.12

¹⁷² KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 151.

determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente perjudica a otras”¹⁷³. Con lo cual se hace ostensible que el Estado no puede evitar ser neutral, pues a fin de cuentas apoya una determinada concepción del bien, con la inevitable afectación de aquéllas minorías que compiten en desventaja frente a la mayoría. El ejemplo más común de la inconsistencia de la neutralidad se manifiesta en el empleo de la lengua mayoritaria en las escuelas y organismos públicos, poniendo con ello en evidencia el apoyo a una determinada cultura societal, y al mismo tiempo, la incoherencia de la negativa de reconocimiento oficial de las lenguas minoritarias bajo el argumento de la “separación entre Estado y la etnicidad”.

En definitiva, el Estado tiene que replantearse inevitablemente sus postulados neutralistas cuando se trata de grupos sociales o minorías culturales excluidas a fin de corregir las desventajas que puedan ocasionar las decisiones tomadas por la mayoría. Esta situación exige la intervención estatal en la promoción de determinadas doctrinas comprensivas del bien mediante el reconocimiento de derechos colectivos, impidiendo que las desigualdades derivadas por la pertenencia cultural devenga en injusticia en función de grupos. Tales medidas, -a nuestro modo de ver- pueden ser tanto de carácter temporal mediante acciones positivas o políticas del *bien* gestionadas permanentemente cuando se trate de culturas sociales incardinadas en una estructura institucional, lingüística y territorial claramente demarcadas¹⁷⁴.

Ahora bien, este imperativo de reconocer identidades oprimidas mediante derechos diferenciados en el espacio público responde, en efecto, a una configuración de la *ciudadanía diferenciada* de acuerdo con Iris Marion Young, cuestión que plantea al mismo tiempo, un déficit de la ciudadanía liberal identificada con los principios de universalidad, igualdad y generalidad a partir de dos

¹⁷³ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 152.

¹⁷⁴ Para Jesús Casquette cabe sólo una medida afirmativa. En efecto, esta autor - quien sigue en buena medida el planteamiento de Kymlicka- considera que desde el reconocimiento de la inserción del individuo en la matriz sociocultural, mantener la concepción presocial del individuo resulta difícil de sostener según la defensa liberal del estado neutral. “El Estado está impelido a intervenir moralmente cuando se trata de grupos comprensivos que atraviesan una situación crítica y que, al mismo tiempo protegen la libertad y tratan con respeto a todos sus miembros. Uno de los modos de intervenir es a través de la acción positiva”. Jesús CASQUETTE, “Liberalismo, cultura y neutralidad estatal” en *Signos Filosóficos*, N° 06, julio-diciembre, 2001, p. 75.

presupuestos principales: a) la universalidad definida como general en oposición a lo particular, esto es, lo que los ciudadanos/as tiene en común frente a aquello que los difieren; b) la universalidad en sentido de normas y reglas que establecen igualdad de trato, se aplica a todos de idéntica forma, pero ciegas a las diferencias individuales y grupales¹⁷⁵.

Partiendo de las premisas descritas, Young desarrollará su propuesta central en torno a la ciudadanía diferenciada, teniendo en cuenta que la concepción de ciudadanía común ha significado imponer una homogeneidad de los ciudadanos por encima de sus diferencias particulares, lo cual redundaría en la exclusión y la discriminación de personas y grupos diferenciados. Para lograr la inclusión y la participación plena de las personas identificadas con grupos específicos, considera plausible la apropiación del espacio público mediante la representación de aquellos grupos que han sido oprimidos y dominados por otros. En tal sentido criticará la supuesta neutralidad del derecho, las reglas y principios formulados universalmente, ciegos a la diferencia de raza, género, cultura, edad, etc.; pues “allá donde existen diferencias en capacidades, cultura, valores y estilos de comportamiento entre los grupos, pero algunos de estos grupos son privilegiados, el seguimiento estricto de un principio de tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión y las desventajas”¹⁷⁶. En definitiva, la única manera de socavar la opresión de los grupos diferenciados que históricamente han sido excluidos bajo la concepción de la ciudadanía universal, es a través del reconocimiento de sus derechos específicos como la única vía para lograr la inclusión y participación de todas las personas en una ciudadanía plena.

Como se advierte, en el fondo del cuestionamiento de Young a la ciudadanía universal como expresión de la voluntad general gravita una crítica al republicanismo moderno, puesto que al incentivar la inclusión y participación de todas las personas por igual en la discusión pública, refuerza el ideal de homogeneidad de la ciudadanía y reclusa sus diferencias al ámbito privado¹⁷⁷. Desde esta perspectiva -según la teórica

¹⁷⁵ Iris Marion YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en Carme Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 99.

¹⁷⁶ YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”. op. cit., p.100.

¹⁷⁷ “El ideal de la esfera pública de la ciudadanía como expresión de una voluntad general, un punto de vista y un interés que los ciudadanos/as comparten y que trasciende sus diferencias, ha operado de hecho como una demanda de la homogeneidad entre

feminista-, lo público ha operado como un espacio de diferenciación al definir lo propio en oposición a lo privado, en virtud de que “Lo cívico público expresa el punto de vista universal e imparcial de la razón, oponiéndose y rechazando los deseos, los sentimientos y la particularidad de las necesidades e intereses”¹⁷⁸. Esta distinción ha asociado la razón con lo masculino y la pasión con lo femenino, lo cual ha terminado por excluir a las mujeres del espacio público, considerado propio de la masculinidad racional. Ello se debe, entre otras cosas, -siguiendo con Young- que el “mundo burgués instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento, identificando la masculinidad con la razón y la feminidad con los sentimientos, el deseo y las necesidades del cuerpo”¹⁷⁹. Ahora bien, aun cuando este último pasaje pone de relieve la diferencia de género, cabe decir no sólo esta forma de exclusión y discriminación ha sido invisibilizada tras el velo de la universalidad, pues el mismo sesgo resulta aplicable también a la etnicidad, a la religión, a la clase, a la sexualidad, a la raza, etc.

Con todo lo anterior, el ideal de la universalidad de la ciudadanía no pasa de ser un mito, puesto que las personas y los grupos siempre intervienen en los asuntos públicos en función a sus experiencias, intereses y necesidades. De ahí que “Diferentes grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias, experiencias y percepciones de las relaciones sociales que influyen en su interpretación del significado y consecuencias de las propuestas políticas, y así como

ciudadanos/as”. YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 102. Como señala Zapata Barrero: “La esfera pública es el lugar donde la actividad ciudadana está permitida. Fuera de la esfera pública no actúa el ciudadano, sino la persona”. ZAPATA-BARRERO, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad”, op. cit., p. 179.

¹⁷⁸ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 185. “Al participar en la discusión pública y en la toma de decisiones colectivas, los ciudadanos/as trasciende sus vidas autointeresadas particulares y la búsqueda de intereses privados para adoptar un punto de vista general a partir del cual se pone de acuerdo en el bien común”. YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 102.

¹⁷⁹ YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 102. En esta línea se sumarán otras críticas feministas para desenmascarar las trampas de una falsa separación de lo público y lo privado como la conocida consigna “lo personal es político” que afirmara Carol Pateman para cuestionar el sistema patriarcal que ha mantenido la subordinación y la exclusión de la mujer durante siglos, de modo que la frase “lo personal es político” encierra de algún modo, la lucha feminista por alcanzar espacios de participación política y de visibilización pública”. Véase Carole PATEMAN, “Crítica feminista a la dicotomía público/privado”, en Carme Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 31-52.

en su forma de razonar políticamente”¹⁸⁰. En una sociedad donde coexisten unos grupos privilegiados y otros oprimidos, insistir en que las personas en tanto ciudadanos/as deban deshacerse de sus experiencias y afiliaciones personales para asumir un punto de vista imparcial y general, solo redundaría en mayor injusticia al reforzar la posición de los grupos privilegiados en el espacio público, pues la práctica revela que quienes ostentan el poder y autoridad suelen ser por lo general los hombres blancos de clase media, mientras que las mujeres, las personas negras, los trabajadores, pobres, etc., se ven marginados del espacio público. Por eso, a fin de contrarrestar el dominio de unos grupos privilegiados sobre otros, es preciso “proporcionar medios institucionalizados para el reconocimiento y representación explícita de los grupos oprimidos”¹⁸¹

En definitiva, el reconocimiento de los grupos diferenciados en el espacio político -a juicio de la filósofa estadounidense- conlleva un replanteamiento de lo político mediante la diversificación del espacio público por la representación de los grupos. Acudiendo a sus palabras: “Una repolitización de la vida pública no debiera exigir la creación de un ámbito público unificado en el que los ciudadanos/as dejen de lado sus afiliaciones, historias y necesidades grupales particulares para discutir un interés general o bien común. Ese deseo de unidad suprime pero no elimina las diferencias y tiende a excluir algunas perspectivas del ámbito de lo público. Lo que necesitamos, en lugar de una ciudadanía universal entendida como mayoría, es una ciudadanía diferenciada en función del grupo y, por tanto, un ámbito y un sector público heterogéneo”¹⁸². Se advierte, por tanto, que el planteamiento de la ciudadanía

¹⁸⁰ YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 106.

¹⁸¹ YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 108.

¹⁸² YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 107. Desde su posición antiesencialista y pro-feminismo de la igualdad, Chantal Mouffe considera que el planteamiento de Young resulta problemático, debido que “la noción de grupo que ella identifica con identidades comprehensivas y con modos de vida, podría tener sentido para grupos como los indígenas estadounidenses, pero es completamente inadecuada como descripción para muchos otros grupos cuyas demandas quiere tener en cuenta, como las mujeres, los ancianos, los diferentemente aptos y otros. Tiene una noción finalmente esencialista de “grupo”, y esto explica por qué, en última instancia, su visión no es tan diferente del pluralismo de grupos de interés que critica: hay grupos con intereses e identidades dados, y la política no se dedica a la construcción de nuevas identidades, sino a encontrar caminos para satisfacer las demandas de las diferentes partes de una manera aceptable para todas”. Chantal MOUFFE, *El retorno de lo político*, op. cit., p. 123.

diferenciada de Young refuerza la participación y representación política, ya no de los individuos en sí, sino de los individuos en cuanto pertenecientes a determinados grupos excluidos del espacio público.

En conclusión, aunando las consideraciones expuestas sobre la neutralidad y la universalidad, resultan dos principios problemáticos cuyos postulados impiden adecuar reivindicaciones comprehensivas y derechos colectivos en el espacio político. En términos generales, se pone de relieve que la universalidad es una utopía, la dicotomía entre lo público y lo privado es engañosa y la neutralidad imposible, sobre todo cuando entran en juego valores políticos y culturales del bien común que privilegia a unos grupos sobre otros. En definitiva, ni universalidad ni neutralidad resultan plausibles para regular la convivencia en sociedades marcadas por el pluralismo de identidades colectivas, y concepciones de la vida buena, sino como señala Young, es mediante la repolitización de los grupos diferenciados en el espacio público.

4.1.3 Derechos y sujetos colectivos como elementos constitutivos de la ciudadanía diferenciada: Young vs Kymlicka

La relevancia que comporta la identidad colectiva y la diferencia cultural en el contexto de la lucha política por el reconocimiento, en condiciones más equitativas en el espacio público reconduce, evidentemente, al ejercicio de la ciudadanía diferenciada en derechos específicos de grupo. Sin embargo, la cuestión de qué derechos y quiénes serían los sujetos legitimados para reivindicar una ciudadanía diferenciada no está exenta de discusión.

Para Kymlicka, los derechos diferenciados en función de grupo se limita a las minorías étnicas y minorías nacionales, pues de acuerdo con su noción de *cultura societal*, tales grupos mantienen ciertos rasgos compartidos como la lengua, el territorio, instituciones, valores y tradiciones comunes¹⁸³; mientras que para Young,

¹⁸³ A efecto señala Kymlicka: “utilizo “cultura” como sinónimo de “nación” o “pueblo”; es decir, como una comunidad inter-generacional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico)”. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 36.

los derechos de la ciudadanía diferenciada se extienden a los negros, mujeres, homosexuales, lesbianas, pueblos indígenas, minorías étnicas, discapacitados, religiosas, etc. Es decir, a todos aquellos grupos sociales han sido oprimidos tanto por razones socioeconómicas como por la falta de reconocimiento a su identidad colectiva. Aunque esta visión ampliada de Young -quién se ciñe básicamente en torno a la identidad colectiva, más que en la diferencia cultural-, ha sido refutada por Kymlicka al señalar que “algunas personas se sienten tentadas a decir que estos grupos sociales constituyen distintas “culturas” o “subculturas”, por lo que su lucha contra la opresión es una lucha a favor del multiculturalismo”¹⁸⁴. Esta afirmación contra la propuesta de Young obedece por tanto, al hecho de que esta autora relaciona la “ciudadanía diferenciada” con una suerte de “multiculturalismo ampliado”, al incluir tanto a los “nuevos movimientos sociales” como a las minorías étnicas y nacionales. Por el contrario, desde la perspectiva de Kymlicka, “la marginación de las mujeres, los gays, las lesbianas, y los discapacitados atraviesa las fronteras étnicas y nacionales: se da en las culturas mayoritarias y en los Estados-nación, así como dentro de las minorías nacionales y los grupos étnicos, por lo que debe combatirse en todos estos lugares”¹⁸⁵. De este modo, Kymlicka termina defendiendo un tipo de “multiculturalismo restringido” al considerar que “la inmigración y la incorporación de minorías nacionales son las dos fuentes más comunes de diversidad cultural en los Estados modernos”¹⁸⁶.

Esta falta de acuerdo sobre los sujetos de la ciudadanía diferenciada repercute, en efecto, en el contenido de los derechos colectivos, ya que muchas veces presentan connotaciones diferentes según la naturaleza de los sujetos vinculados a la ciudadanía multicultural. En otras palabras, los contornos de la ciudadanía diferenciada se configuran en función a la naturaleza de los sujetos colectivos y del contenido de los derechos específicos reivindicados, pues como tuvimos ocasión de revisar en el capítulo anterior, algunas entidades colectivas reivindican *derechos*

¹⁸⁴ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 36.

¹⁸⁵ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 36. Como subraya Kymlicka a pie de página, si bien es cierto, que el riesgo de asumir un multiculturalismo en términos de diferencias étnicas y nacionales, según Kymlicka, es que termine desatendiendo a los grupos más desfavorecidos, cuyas reivindicaciones quedan ensombrecidas; pero también el peligro de centrarse fundamentalmente en grupos más desfavorecidos, -en obvia referencia a la propuesta de Young- deja en segundo plano las reivindicaciones propiamente de los grupos nacionales. *Ibíd.*, p. 36.

¹⁸⁶ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 43.

colectivos en sentido estricto, y otros atienden derechos colectivos de titularidad individual, aun cuando todos compartan el denominador común de ser *sujetos de identidad colectiva*, por diferenciarlo con las *asociaciones*.

En tal sentido, Kymlicka considera tres medidas especiales orientadas a reconocer derechos específicos en función a la pertenencia grupal: 1) derechos de autogobierno; 2) derechos poliétnicos; y 3) derechos especiales de representación. En el primer caso, se trata de una “transferencia de competencias a una unidad política básicamente controlada por los miembros de la minoría nacional, que fundamentalmente se circunscriben a su patria o territorio histórico”¹⁸⁷. Por su parte, los derechos poliétnicos, “tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante”¹⁸⁸. Tanto los derechos de autogobierno como estos últimos se consideran permanentes, puesto que no se pretenden eliminar o superar las diferencias culturales, sino protegerlas. Por último, los derechos de representación plantean la necesidad de generar procesos más representativos, que reflejen la diversidad de la población, al incluir a miembros de grupos históricamente desfavorecidos, tales como minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados, etc. En este sentido, existe una intersección entre la propuesta de Kymlicka y la *representación de grupo* que plantea Young, como propuesta básica para garantizar el reconocimiento efectivo de los grupos oprimidos.

Sin embargo, la representación de grupos desaventajados, a juicio de Kymlicka, debería ser una medida temporal o de acción afirmativa, que eliminen la opresión y las carencias hasta igualarse con el resto de la sociedad. En cambio, para garantizar el ejercicio del autogobierno, la representación de las minorías nacionales necesariamente sería permanente según Kymlicka; postura que desde luego, no parece compartir Young, quién considera que la representación de grupo debe ser permanente, aunque luego matiza que en principio, no se aplicaría tales medidas en sociedades que carecieran totalmente de opresión¹⁸⁹.

¹⁸⁷ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 51

¹⁸⁸ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 53

¹⁸⁹ Dicho en sus palabras: “El principio exige una representación específica sólo para los grupos oprimidos, o en situación de desventaja, habida cuenta que los grupos privilegiados ya están representados. Por consiguiente, *el principio no se aplicaría en una*

En cualquier caso, la demanda principal de los grupos sociales que defiende Young estriba en la materialización de los derechos de naturaleza individual -y no de derechos colectivos *per se*. Como bien señala María José Añón: “Buena parte de los problemas que plantea Young en relación a la desventaja y marginación pueden encontrar respuestas muy adecuadas en el marco de los derechos sociales, pero esto requiere una atención a esos mismos derechos a su alcance y posibilidades que la autora no tiene en cuenta y, en segundo lugar a través de programas adecuadas de hacia la igualdad de oportunidades”¹⁹⁰. Por esta razón consideramos -siguiendo a Añón- que la reivindicación de la ciudadanía diferenciada de Young bien podría contextualizar en el proceso de especificación de derechos de las minorías, en la medida que se exige el reconocimiento de derechos en función de grupo, cuyo ejercicio y titularidad, a fin de cuentas es individual.

Podemos decir que en términos generales existen elementos en común dentro de la propuesta teórica de los autores mencionados, aunque la zona de mayor convergencia radica en la necesidad de reconocimiento de derechos específicos de minorías y grupos sociales excluidos. En este sentido, coinciden en que el espacio público, -esfera de la ciudadanía común- comporta una falsa neutralidad, puesto que ciego a las diferencias culturales propician desigualdades entre los grupos y tienden a perpetuar las injusticias. Además, consideran que la identidad cultural resulta fundamental para legitimar demandas en función de grupo. Por lo tanto, ambas posturas apuestan por el reconocimiento a la ciudadanía diferenciada o multicultural frente las insuficiencias de la ciudadanía tradicional, sin que ello suponga, desde luego, anular el ejercicio de la individualidad.

Pese que existen puntos de coincidencias, el camino o la metodología seguida por los autores, los argumentos ofrecidos y la propuesta de fondo, difieren uno del otro; incluso, algunos planteamientos entran en tensión recíproca según como veremos. a) En relación a los sujetos colectivos, el universo empleado por Young

sociedad que careciera de totalmente de opresión. Sin embargo, no considero el principio meramente provisional, o instrumental, porque creo que las diferencias grupales en las modernas sociedades complejas es inevitable y deseable, y porque desde el momento en que existen diferencias grupales las desventajas o la opresión siempre han de considerarse una posibilidad”. YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 112.

¹⁹⁰ María José AÑÓN ROIG, “Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías” en Javier de Lucas (Director), *Derecho de las minorías en una sociedad multicultural*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 1999, p. 91.

abarca tanto a sujetos colectivos *estables* como *transitorios*; mientras Kymlicka se limita únicamente en los *sujetos permanentes o estables* (minorías étnicas y nacionales). b) Con respecto a los derechos colectivos, Young se centra en los *derechos específicos de grupo*, cuyo planteamiento se acomoda mejor en el proceso de especificación de los derechos humanos, mientras que los derechos específicos en función de grupo de Kymlicka constituyen *derechos colectivos en sentido estricto*, ya que la titularidad como el objeto del bien protegido es de naturaleza colectiva. c) En cuanto a la justificación del núcleo de la ciudadanía diferenciada, para Young es la identidad colectiva y bienestar social; mientras que para Kymlicka es la “cultura societal”. Por tanto, como medida para lograr la protección de estos bienes, Young opta por la articulación de la justicia distributiva y de reconocimiento¹⁹¹; en cambio, Kymlicka se ciñe básicamente en el paradigma de la justicia de reconocimiento. d) Finalmente, la estrategia seguida para materializar sendas propuestas, pasa por la “institucionalización” de la representación de grupo en el espacio público para Young¹⁹²; mientras que Kymlicka ofrece tres tipos de derechos colectivos (autogobierno, poliétnicos y representación) que una minoría étnica o nacional puede reclamar dentro de la sociedad dominante¹⁹³.

¹⁹¹ Sin duda la articulación entre justicia distributiva y de reconocimiento en el discurso práctico no suscita mucha discusión, más aun cuando se trata de dar una solución práctica a demandas de minorías oprimidas que precisan, en distintos grados, ambas formas de justicia. El problema se presenta cuando se pretende justificar normativamente la conexión de ambas paradigmas de justicia, presentándolo como un tercer modelo ecléctico que sigue su propia lógica explicativa. A este problema se expone el intento de Nancy FRASER en su discusión con Axel HONNETH en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, trad., Pablo Manzano, Ediciones Morata-Fundación Paideia Galiza, Madrid, 2006. Para un estudio más amplio sobre la justicia de reconocimiento véase Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Crítica, Barcelona, 1997.

¹⁹² Básicamente la institucionalización de la representación de los grupos oprimidos en el espacio público implica según Young en el apoyo gubernamental de las siguientes tres actividades: “1) la auto-organización de los miembros/as del grupo para que obtengan un apoderamiento colectivo y una comprensión reflexiva de sus intereses y experiencias colectivas en el contexto de la sociedad; 2) expresar un análisis de grupo de cómo les afectan las propuestas de políticas sociales, en contextos institucionalizados en que los decisores están obligados a mostrar que han tenido en cuenta dichas perspectivas; y 3) tener poder de veto respecto a políticas específicas que afecten directamente al grupo, por ejemplo, los derechos reproductivos para las mujeres o el uso de reservas para los indígenas estadounidenses”. YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 111.

¹⁹³ KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 61.

Expuesto lo anterior, consideramos que ambas nociones de ciudadanía representan propuestas revisionista que se inscribe en el contexto occidental, pues si bien se pone en entredicho las falencias de la ciudadanía liberal, no supone un modelo alternativo que trascienda a la misma, sino medidas correctivas a fin de ensanchar la capacidad de respuesta desde el paradigma liberal, en atención a exigencias de grupos a fin de atenuar injusticias cometidas por su exclusión política. Con todo, consideramos que la propuesta abarcadora de Young es poco consistente o ayuda poco distinguir: la naturaleza de los sujetos colectivos, el objeto fundamental de sus demandas, así como el tipo de derechos planteados a partir de la concepción de grupos sociales oprimidos. Pensamos que en todos los grupos oprimidos existen diferencias esenciales que derivan en función de su naturaleza constitutiva, la demanda de justicia y los derechos específicos, los cuales condicionan la estrategia seguida en la formulación de la ciudadanía diferenciada, aunque tengan mucho en común en tanto grupos que soportan una *opresión estructural* del grupo dominante.

En ese sentido, desde la propuesta de Young resulta insuficiente situar a las minorías étnicas, nacionales y, sobre todo, a los pueblos indígenas, pese que contempla a estos últimos dentro de los grupos sociales oprimidos, consideramos que su planteamiento se centra básicamente en los grupos desaventajados y marginados socialmente, cuya atención bien podría gestionarse mediante la realización efectiva de los derechos individuales, acompañadas de medidas temporales de discriminación positiva o acción afirmativa a fin de reducir o eliminar injusticias cometidas a determinados grupos oprimidos¹⁹⁴. Asimismo, la ciudadanía que defiende también

¹⁹⁴ Como señala Juan Carlos Velasco: “resulta preciso dejar constancia desde un principio que la discriminación positiva no apunta necesariamente a objetivos fijados en términos culturales o identitarios. Su práctica se enmarca, más bien, dentro de un proyecto político destinado a configurar una sociedad más justa y equitativa mediante la redistribución de bienes y recursos”. Juan Carlos VELASCO, “Entre la distribución y el reconocimiento: discriminación positiva, diversidad cultural y justicia” en Fausto Díaz Montes, Rodolfo Moreno Cruz y Juan Jorge Gómez, (Coord.), *Estudios y debates sobre el multiculturalismo y Derecho Indígena desde las visiones México-España*, CIJ-UABJO, Oaxaca, 2008, p. 57. La acción afirmativa, según Young, es la muestra más clara de que los principios liberales de la igualdad de trato y de no discriminación fallan, y buena parte de la discusión de la acción afirmativa presupone un paradigma distributivo de justicia social. Si bien es cierto que la reparación y compensación por discriminaciones pasadas no se discute, sin embargo, a juicio de Young, la discriminación no es el principal mal que sufren las personas, sino la opresión es el principal concepto para denominar la injusticia relacionada con los grupos. De ahí que considera que “el concepto de discriminación esconde e incluso tiende a negar el marco estructural e institucional de la opresión. Si una se centra en la discriminación como el principal mal que sufren los grupos, entonces los males más profundos de explotación,

puede ser tratada desde las coordenadas de la ciudadanía social. Si bien es cierto que, los grupos oprimidos que defiende presentan una doble faceta de injusticia, más no llega a desarrollar un marco teórico que explique en qué medida los grupos sociales articulan demandas de reconocimiento apoyada en el carácter permanente de la diferencia. En efecto, muchos de los grupos sociales que presenta Young carecen de una estructura institucional y rasgos compartidos, propios de los *sujetos colectivos estables* (minorías étnicas, nacionales y pueblos indígenas), y aunque contempla a estos últimos, su tratamiento se limita en la representación en la esfera pública en tanto grupo oprimido. En definitiva, la propuesta de Young presenta cierta ambigüedad teórica a la hora de analizar el marco que estructura la ciudadanía diferenciada a la luz de los sujetos y derechos colectivos en sentido estricto.

Ahora bien, dado que esta investigación se ciñe en los *sujetos colectivos estables*, la posición de Kymlicka parece ser una propuesta sugestiva, dado que plantea la ciudadanía diferenciada teniendo en cuenta exclusivamente a entidades permanentes en el tiempo (minorías étnicas y nacionales); siendo por tanto, su teoría más plausible a los efectos que perseguimos que la de Young. Pese a todo, -a mi modo de ver- también esta propuesta presenta algunas insuficiencias para situar a los pueblos indígenas en su justo término, a pesar que éstos se estructuran sin problemas como sujetos colectivos permanentes o estables. El inconveniente de esta propuesta radica en la equiparación que hace Kymlicka de los pueblos indígenas dentro de la categoría de minorías nacionales, asumiendo que ambos sujetos colectivos se identifican en tanto han sido incorporados involuntariamente a las actuales comunidades políticas en que se inscriben; de modo que los pueblos indígenas se equipararían a las naciones sin Estado tales como los catalanes, los vascos, los quebequeses, los flamencos, etc.¹⁹⁵.

marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia que aún padecemos tiene lugar sin ser discutidos ni estudiados; no se percibe cómo el peso de las instituciones sociales y los presupuestos de la gente, los hábitos y la conducta respecto de otras personas están dirigidas a reproducir la vida más fácil para los hombres blancos heterosexuales, al tiempo que les proporcionan mayores oportunidades reales y establecen la prioridad de su punto de vista” YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 330 y 331. Sobre los distintos argumentos que subyacen a la discusión sobre las medidas afirmativas o de discriminación positiva, véase Alfonso RUIZ MIGUEL, “Discriminación inversa e igualdad”, en Amelia Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 77-93.

¹⁹⁵ Véase KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., pp. 25-46.

En definitiva, para Kymlicka no hay diferencias sustanciales entre pueblos indígenas y minorías nacionales, aun cuando desarrolla una distinción clara entre minorías étnicas y nacionales; es decir, distingue entre “viejos” inmigrantes (anglo-francófonos) y “nuevos” inmigrantes llegados a partir de la fundación del actual Canadá, pero deja de lado los que ya estaban aún antes del acto fundacional de dicho país, esto es, a los pueblos nativos o indígenas¹⁹⁶. En este sentido, consideramos que existe un “punto ciego” en la propuesta del filósofo canadiense al asimilar a los pueblos indígenas con las minorías nacionales en un mismo modelo de ciudadanía diferenciada. Por el contrario, pensamos que existen no solo diferencias superficiales sino sustanciales entre minorías nacionales y pueblos indígenas tal como iremos deduciendo en este trabajo.

Sin embargo, lo que sí podemos derivar de la propuesta de Young y Kymlicka a los efectos de análisis del alcance y límites de la ciudadanía diferenciada, es al menos cuatro categorías de sujetos colectivos que, como veremos en el apartado siguiente, siguen un proceso de construcción de la ciudadanía con una lógica propia, más allá de una teoría compartida y de una postura homogénea sintetizada en derechos diferenciados en función de grupo. Nos referimos a la categoría de grupos sociales, minorías étnicas, minorías nacionales y pueblos indígenas. Consideramos que la naturaleza distintiva de estos grupos tiende a configurar concepciones diferentes de ciudadanía según la esfera de la opresión que estiman de mayor relevancia reivindicativa a fin de lograr la emancipación individual y colectiva. La finalidad última de esta desagregación de la ciudadanía por grupos específicos nos permitirá ir despejando el lugar de la ciudadanía indígena, aspecto central de esta investigación.

¹⁹⁶ No obstante, en un trabajo posterior a la *Ciudadanía multicultural*, el filósofo canadiense se ha visto obligado a diferenciar (aunque no lo comparte) entre minorías étnicas, nacionales y pueblos indígenas, teniendo en cuenta la tendencia de reconocimiento desarrollado en las principales democracias occidentales, y sobre todo, en las normas y estándares reconocidas por organizaciones internacionales. Véase al efecto Will KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, trad., Francisco Beltrán, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 80-90.

5. Hacia la indeterminación conceptual de la ciudadanía multicultural

Pretender circunscribir al conjunto heterogéneo de actores identitarios que se desenvuelven dentro del rótulo “multiculturalismo” en las siguientes categorías adscriptivas: grupos sociales, minorías étnicas, minorías nacionales y pueblos indígenas, ya de por sí es una empresa difícil, pues otros grupos oprimidos podrían quedar fuera de esta clasificación; y si a esto le añadimos, -como pretendemos hacer en este último apartado- en desagregarlos en tipos específicos de ciudadanía atendiendo la lógica colectiva de sus identidades y reivindicaciones particulares, sin duda complejizamos más las cosas. Después de todo, ¿no bastaría simplemente en identificar las categorías de *grupos sociales*, *minorías étnicas*, *minorías nacionales* y *pueblos indígenas* con la ciudadanía multicultural o ciudadanía diferenciada?

Se suma el hecho de que todos los grupos sociales y minorías culturales emparentados bajo el léxico del multiculturalismo resultan *sujetos colectivos transversales*; pues lo mismo exigen la inclusión, la redistribución o el reconocimiento, o precisan de derechos individuales y colectivos, y por tanto, configuran distintas exigencias de ciudadanía en función del grupo o en atención a la autonomía individual. Pongamos por ejemplo el caso de los inmigrantes. Las demandas exigidas dentro de la sociedad de acogida se traducen en civiles y políticos (libre circulación, no discriminación, participación política, etc.); derechos inclusión social (trabajo, salud, educación, asistencia social, etc.); y derechos en función del grupo (reconocimiento a ciertas expresiones culturales, lengua, creencias religiosas, etc.)¹⁹⁷. Como se advierte, entran en juego los tradicionales derechos de ciudadanía

¹⁹⁷ Véase al efecto Oscar PÉREZ DE LA FUENTE, “Inclusión, redistribución y reconocimiento: Algunas paradojas sobre los inmigrantes” en Ignacio Campoy (ed.), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos e inmigración*, Dykinson, Madrid, 2006, pp. 239-270. Como señala Miguel Carbonell, uno de los efectos de la inmigración en sociedades receptoras es acentuar el componente del multicultural, contexto en el cual derivan distintas exigencias normativas, a saber: “La primera de esas exigencias es el reconocimiento de la igual dignidad que deben tener todos los habitantes de un Estado, sean o no ciudadanos y tengan o no en regla “los papeles”. La segunda exigencia es el reconocimiento de la ciudadanía, es decir, la posibilidad de participar en la vida política del Estado en el que viven y en el que, en consecuencia, pagan impuestos. La tercera es el respecto por sus tradiciones culturales y la creación de una serie de dispositivos jurídicos y de políticas destinados a tutelarlas”. Miguel CARBONELL, “Estudio introductorio”, en Will KYMLICKA y Christine STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, UNAM, México D.F., 2001, pp. 19 y 20.

liberal, los relativos a la ciudadanía social, y los referentes a la ciudadanía multicultural.

En definitiva, la gran mayoría de las entidades colectivas surgidas en las últimas décadas del siglo pasado, si bien apuntan a reivindicar alguna parcela de la realidad opresora en función a bienes, intereses o fines compartidos, tienen el rasgo común en que sus demandas específicas no son compartimentos estancos, y se entremezclan con distintos derechos de ciudadanía que se han añadido al catálogo de los derechos humanos, a partir del proceso evolutivo¹⁹⁸ y generacional desde el tránsito a la modernidad¹⁹⁹.

Sin embargo, consideramos que a diferencia de las primeras generaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos, y derechos sociales, económicos y culturales) -mismos que comparten una misma teoría liberal-individualista basada en la agencia moral del individuo-; la tercera generación de derechos resulta más problemática en términos teóricos en cuanto que exige, como señala Pérez Luño, una “nueva fundamentación”, “nuevos instrumentos de tutela” y “nuevas formas de titularidad”²⁰⁰. Ello se distingue de la concepción tradicional de los derechos humanos individuales, definidos con arreglo a rasgos universales, absolutos e

¹⁹⁸ Se ha considerado que la evolución de los derechos comenzó a fines del siglo XVII con la *positivación* de unos derechos para hombres burgueses y propietarios según la Declaración francesa de 1789. El siglo XIX marcará un proceso de *generalización de los titulares de derechos*, es decir, para todos los seres humanos, sin discriminación alguna; seguida de la *internacionalización de los derechos humanos*, con ello los Estados se ven superados de su soberanía y se institucionalizan entidades y normas internacionales. En el siglo XX, con algunos precedentes del siglo anterior, aparecerá la *especificación de los derechos* a fin de proteger a personas concretas y situadas en posición de inferioridad o exclusión social: derecho de las mujeres, de la infancia, discapacitados, etc. En definitiva, la positivación, la generalización, la internacionalización y la especificación serán los grandes surcos por los que transcurrirá la evolución de los derechos humanos. Gregorio PECES-BARBA y Eusebio FERNÁNDEZ García, *Historia de los derechos fundamentales. Tránsito a la modernidad siglos XVI y XVII*, t. I, Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, Madrid, 1998, pp. 1 y ss.

¹⁹⁹ Según Peces-Barba: “El tránsito a la modernidad es un momento revolucionario, de profunda ruptura, pero al mismo tiempo importantes elementos de su realidad ya se anuncian en la Edad Media, y otros elementos típicamente medievales sobrevivirán al fin de la Edad Media, en este tránsito a la modernidad y hasta el siglo XVIII. En este contexto, y participando de estos tres elementos: ruptura, precedentes medievales y continuidad de elementos medievales hasta el siglo XVIII, aparecerá la filosofía de los derechos fundamentales, que como tal es una novedad histórica del mundo moderno, que tiene su génesis en ese tránsito a la modernidad...” Gregorio PECES-BARBA Martínez, *Tránsito a la modernidad y Derechos Fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982, pp. 3 y 4.

²⁰⁰ Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de los derechos humanos*, Aranzadi, Navarra, 2006, pp. 34-42.

inalienables, según la calidad moral irrenunciable de todos los seres humanos como se deduce de afirmación de Francisco Laporta²⁰¹.

En consecuencia, la complejidad endémica de la tercera generación de derechos se traslada asimismo, al proceso de constitución de ciudadanía multicultural. No es la misma naturaleza de las demandas, derechos y bienes que acreditan los pueblos indígenas, los inmigrantes, las mujeres, las minorías nacionales, el movimiento gay, el movimiento sin tierra, el grupo ecologista, los consumidores, etc.²⁰². Entre ellos existen diferencias importantes que afecta al tema de la ciudadanía, aun cuando sus demandas se relacionan con cualquiera de los valores, bienes o derechos catalogados en la tercera generación de los derechos, tales como el derecho a la autodeterminación de los pueblos, el derecho a la identidad nacional y cultural, el derecho a la paz, el derecho al medio ambiente, el derecho de los consumidores, el derecho a la libertad informática, etc.²⁰³

Además, debido a la indeterminación de los valores o bienes deducidos de este catálogo de derechos, muchos de ellos bien pueden compatibilizarse con los valores de la libertad que defiende la ciudadanía liberal; sumarse a los referidos a la igualdad en el caso de la ciudadanía social; o bien, los relativos a la *identidad* o la *solidaridad* que algunos autores identifican los derechos de tercera generación²⁰⁴. Por

²⁰¹ En efecto, Laporta considera que la fundamentación moral de los derechos humanos individuales acredita sus rasgos de ser universales, absolutos e inalienables. De este modo, los “derechos humanos tratan de configurarse como una forma de expresión de los propios rasgos constitutivos de la moralidad interindividual, o por utilizar un lenguaje kantianizado, de las condiciones de posibilidad del mundo moral. Si ello es así haríamos bien en no trivializarlos apelando a ellos sin ton ni son o extendiendo los catálogos y las “generaciones” arbitrariamente”. Francisco LAPORTA, “El concepto de los derechos humanos”, *Doxa*, N° 4, 1987, p. 44.

²⁰² Como señala Habermas: “El feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo son fenómenos que, aunque se encuentran emparentados, no deben ser confundidos. Su parentesco estriba en que tanto las mujeres, las minorías étnicas y culturales, así como las naciones y las culturas, ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y de este modo luchan por el reconocimiento de las entidades colectivas, sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la comunidad de los pueblos. Se trata de movimientos de emancipación cuyos objetivos políticos colectivos se definen en primera instancia en clave cultural, aun cuando siempre esté en juego también desigualdades de carácter económico así como dependencias de naturaleza política”. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., p. 198.

²⁰³ Véase PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de los derechos humanos*, op. cit., pp. 25 y ss.

²⁰⁴ Como señala García Inda, “si el siglo XVIII puso el acento en la búsqueda de la *libertad*, el siglo XIX lo hizo en la consecución de la *igualdad*, a finales del siglo XX la

lo tanto, este carácter indeterminado de la tercera generación de los derechos afecta en el intento de formular una concepción unívoca de ciudadanía multicultural como veremos con los grupos sociales, minorías étnicas, minorías nacionales y pueblos indígenas.

Teniendo en cuenta lo anterior, en lo sucesivo nos situaremos en esta última generación de los derechos, dentro del cual analizaremos tres categorías de entidades colectivas identificadas alrededor de la identidad colectiva y diferencia cultural, con el propósito de subrayar algunas variantes derivadas de la indeterminación conceptual de la ciudadanía multicultural. En este sentido, veremos que muchos de los *grupos sociales* asociados a la ciudadanía diferenciada -el caso de Young- siguen una lógica reivindicativa más próxima a la ciudadanía social en la medida que el lenguaje dominante es el de los derechos sociales, y la demanda fundamental radica en la satisfacción de necesidades de subsistencia básica. Al lado de los grupos sociales tenemos a las entidades incardinadas en supuestos culturales permanentes que exigen derechos diferenciados en función de grupo: el caso de las minorías étnicas y nacionales, y los pueblos indígenas. En este sentido, el objetivo de este apartado consiste en poner de relieve una posible modulación conceptual que comportan las minorías étnicas y nacionales en relación con la ciudadanía multicultural, con la finalidad de determinar si los pueblos indígenas siguen la misma ruta en la constitución de la ciudadanía colectiva.

5.1 Grupos desaventajados y la lucha por los derechos: presupuestos para la ciudadanía social

Podemos ir abreviando mucho de lo que se ha expuesto -siguiendo a Bobbio-, en el sentido de que, un rasgo que acompaña la evolución de los derechos humanos ha sido su continuada *multiplicación* a partir de tres causas concretas: a) aumento de

preocupación fundamental parece haber sido la de la *identidad*". Andrés GARCÍA INDA, "Identidades y derechos colectivos" en Raúl Susín Beltrán y David San Martín Segura (Coords.), *Identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja-Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, p. 80. Por su parte, Pérez Luño afirma: "Si la *libertad* fue el valor guía de los derechos de la primera generación, como lo fue la *igualdad* para los derechos de signo económico, social y cultural, los derechos de la tercera generación tiene como principal valor de referencia a la *solidaridad*". PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de los derechos humanos*, op. cit., p. 34.

bienes merecedores de protección; b) ampliación de la titularidad de los sujetos de derechos; c) y el paso del hombre abstracto al sujeto situado en contextos específicos²⁰⁵. Respecto de la primera, se ha producido el paso de los derechos de libertad negativa a los derechos de libertad positiva (derechos políticos), derechos prestacionales (derechos sociales), y agregaríamos también, los derechos de identidad o solidaridad. En cuanto al segundo, se ha dado el paso de los derechos individuales a los derechos colectivos que van más allá de la protección del individuo: la familia, minorías étnicas, religiosas, el medio ambiente, animales o la humanidad entera. Y por último, derechos específicos del hombre situado en sus diversos *estatus* sociales en relación con distintos criterios de diferenciación: el sexo, la edad, las condiciones físicas, sociales, etc.

Por lo tanto, de acuerdo con el desarrollo de la nómina de los derechos humanos, se advierte una estrecha relación entre el proceso de especificación y las expresiones relativas a la tercera generación de los derechos que afectan a cuestiones como la etnia, el género, la clase, la discapacidad, orientación sexual, la paz, el medio ambiente, el consumismo, etc. Este proceso de diversificación de nuevos estatutos jurídicos suele atribuirse como una conquista de los nuevos movimientos sociales, más que una concesión gratuita de los poderes en turno o a la fuerza moral de los derechos humanos. Como afirma Enrique Dussel, la historia de la humanidad ha sido una constante lucha por el reconocimiento de nuevos derechos que se van “descubriendo” en la conciencia política de los nuevos movimientos sociales²⁰⁶. Muchas de estas luchas tienen que transitar de la “ilegalidad ilegítima” para lograr legitimación a través del reconocimiento de nuevos derechos. De modo que “no hay derechos dados *a priori* (según el derecho natural), sino *a posteriori*, por la conquista de los “sin derechos” hasta lograr su plena incorporación al “sistema del derecho vigente”²⁰⁷.

²⁰⁵ Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, pp.114 y 115.

²⁰⁶ Señala Dussel que “Dicho descubrimiento no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado, pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública”. Enrique DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 153.

²⁰⁷ DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., pp. 154-157.

Teniendo en cuenta el espectro variado de demandas y derechos que precisan los nuevos actores sociales, existe entre ellas una tendencia hacia la individualización de los derechos y bienes reivindicados, sobre todo aquellos relacionados fundamentalmente con procesos que revisten una temporalidad transitoria que van desde la clausura de unas acciones que afectan al equilibrio ecológico; la satisfacción de bienes básicos que permitan potenciar la capacidad humana como la alimentación, la vivienda, salud, etc., hasta la implementación de medidas de acción positiva. En otras palabras, muchos de los nuevos movimientos sociales apelan a la distribución de bienes, necesidades y derechos que responden al canon de exigencias individualizables, aun cuando las demandas proceden de individuos pertenecientes a determinados colectivos específicos. Por lo anterior, consideramos que buena parte de las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales al que Young inscribe dentro de la ciudadanía diferenciada, tienen que ver con la potenciación de la ciudadanía social en la medida que su marginación y exclusión pueden ser corregidas mediante políticas de inclusión y redistribución.

A fin de situar esta primera aproximación a la modulación de la ciudadanía diferenciada, analizaremos algunos de los presupuestos básicos que explican la ciudadanía social, con el propósito de distinguir su lógica respecto de aquellas *minorías culturales* que promueven una revolución epistemológica en la justificación de nuevos derechos, y para los que no existe, como parece ser, una respuesta novedosa desde los tradicionales derechos individuales.

En efecto, asociar a los nuevos grupos sociales con la constitución de la ciudadanía social implica invocar un viejo paradigma de justicia ante la emergencia de nuevas perspectivas que cuestionan la relatividad de los derechos individuales si no conlleva el desarrollo de las capacidades humanas²⁰⁸. En este sentido podemos inscribir el planteamiento omnicomprehensivo de la ciudadanía social tal como fue acuñada por Marshall, al objetar la suficiencia de los derechos civiles y políticos para la consecución de una ciudadanía plena, puesto que una ciudadanía formal sin los presupuestos materiales no era más que nominal²⁰⁹. Como sentencia Victoria Camps:

²⁰⁸ Véase Martha C. NUSSBAUM, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

²⁰⁹ MARSHALL y BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., pp.15-82.

“Sin educación, sin salud, sin trabajo, sin todo aquello que hace de una persona una persona normal, la libertad es un adorno casi inútil”²¹⁰.

Por tal razón, una de las contribuciones de la ciudadanía social supuso desvelar las contradicciones que encierra la “ciudadanía moderna” construida sobre la base de unos derechos abstractos, formales y universales, pretendiendo resumir en ellos los valores de libertad, igualdad y dignidad del ser humano; no obstante, el tiempo dirá en la voz de los movimientos sociales que la concepción liberal de la ciudadanía resulta vacía si no se toma en cuenta la igualdad material entre los seres humanos como condición indispensable al disfrute de la libertad individual. Como describe María José Añón: “Podríamos afirmar que los derechos sociales encuentran su justificación en el principio según el cual todos tienen derecho a satisfacer sus necesidades básicas, por tanto el titular de estos derechos no es el hombre abstracto, sino el hombre situado, contextual o necesitado, por ello son derechos fundamentales de carácter prestacional que generan obligaciones en los poderes públicos, a partir de los principios que articulan el estado social, como derechos fundamentales tiene mayor peso la dimensión objetiva, esto es la función que desempeñan en el orden jurídico, los límites y vínculos que generan en los poderes públicos y en todos los terceros, que la dimensión o el estatus subjetivo, son derechos que están orientados a la realización de la libertad real o fáctica y del principio de igualdad material”²¹¹.

Como se advierte, son varios los aspectos destacados en la definición anterior, no obstante, parece evidente que el núcleo central de la ciudadanía social, y por tanto, de los derechos sociales, es relacionado con la satisfacción de un mínimo de bienestar material o de “necesidades básicas” que requiere el ser humano para tener una vida digna²¹². En este sentido, los derechos sociales constituyen las herramientas jurídicas con el cual se busca contrarrestar el problema de la falta de distribución que muchas veces conlleva la exigencia de acciones afirmativas y de discriminación positiva para igualar a los seres humanos en una sociedad regida por valores liberales cada vez más desigual.

²¹⁰ Victoria CAMPS “La igualdad y la libertad” en Amelia Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, p.17.

²¹¹ AÑÓN, “Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías”, op. cit., p. 62.

²¹² Al efecto, María José AÑÓN, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Con todo, la cuestión de los derechos sociales no está libre de discusión teórica, sobre todo cuando se esbozan argumentos que poco ayudan a su implementación práctica. Así tenemos que pese al reconocimiento de los derechos sociales como derechos humanos, es decir, con todos los atributos de universalidad, su observancia en la práctica está sujeta a la contingencia material y a la capacidad de respuesta de los Estados; siendo por lo general, el argumento de la *escasez* la justificación más socorrida para excusar su cumplimiento, al tratarse de derechos que resultan *caros* para el Estado²¹³. Esto es así porque los derechos sociales, -a diferencia de los derechos civiles y políticos, conocidos también como derechos de primera generación o de *abstención*- han sido reconocidos habitualmente como *derechos prestacionales* que hacen referencia a “aquellos derechos que, en lugar de satisfacerse mediante una abstención del sujeto obligado (el estado principalmente), requieren de una acción positiva que se traduce normalmente en la prestación de algún bien o servicio”²¹⁴.

Ahora bien, la distinción entre *abstención* y *prestación* ha dominado la discusión teórica para justificar por un lado, unos derechos humanos de realización negativa, dado que basta la abstención del Estado para su plena realización como el caso de las libertades civiles y políticos; por otro lado, están los derechos que comportan una prestación de los poderes públicos en cuanto exigen una actuación positiva para lograr una igualdad real entre los miembros de la comunidad política.

²¹³ Siguiendo una concepción trialista de los derechos fundamentales, Peces-Barba señala que la justicia y la validez necesitan de la eficacia, es decir, entiende los derechos fundamentales como pretensión moral justificada, la incorporación de ésta a una norma positiva y su aplicación a una realidad social. Sin embargo, la realización de esta última está condicionada a una contingencia extrajurídica de carácter social, económico o cultural. Así, la escasez de bienes condiciona la existencia de una pretensión moral justificada como de una norma jurídica por su imposible garantía judicial. “Es principalmente el tema de la escasez, que repercute en la posibilidad de un contenido igualitario de los derechos y consiguientemente, más en su justicia que en su validez. La escasez afecta a la posibilidad de considerar a la pretensión moral de que se trate como generalizable, es decir, como convertible en ley general. Cuando hablamos aquí de escasez lo hacemos en sentido fuerte, es decir, como bienes que no pueden en ningún caso repartirse, porque ese reparto nunca alcanza a todos”. PECES-BARBA, *Curso de derechos fundamentales*, op. cit., p. 108. Para un estudio más detallado sobre la escasez en relación a los derechos fundamentales véase del mismo autor, “Escasez y derechos humanos” en José María SAUCA CANO (ed.), *Problemas actuales de los derechos fundamentales*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1994, pp. 193 y ss.

²¹⁴ Juan Antonio CRUZ PARCERO, “Los derechos sociales como técnica de protección” en Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vásquez, (Comp.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, UNAM-III, México, 2000, pp. 90 y 91.

En el fondo, esta dialéctica de los derechos negativos/positivos, después de todo, privilegia los derechos civiles y políticos en detrimento de los sociales y económicos, ya que suelen considerarse primero en tiempo, más importante en términos axiológicos, teóricamente mejor estructurados, lo que permite su mejor protección, a diferencia de los derechos sociales tildados de eficacia menor o nula. A partir de estos polos mutuamente excluyentes, no resulta difícil simplificar que los derechos sociales no son derechos fundamentales ni judicialmente exigibles, sino simples normas programáticas o directrices cuya operatividad se deja en manos de la administración o el poder legislativo²¹⁵.

No obstante, según defensores de los derechos sociales, la dicotomía anterior resulta errónea, puesto que ni los derechos civiles y políticos pueden caracterizarse sólo como derechos negativos, ni los derechos sociales como derechos positivos o prestacionales; por el contrario, se afirma que ambas categorías generan obligaciones negativas y positivas para el Estado. En esta línea escribe Gerardo Pisarello al señalar que tanto los derechos civiles y políticos como los derechos sociales entrañan “una cierta dimensión distributiva”. “Su satisfacción exige la asignación de subvenciones, ayudas, espacios públicos y recursos financieros, humanos y técnicos que permitan a las personas expresarse, asociarse o practicar sus creencias religiosas. Lo que está en juego, por lo tanto, no es cómo garantizar los derechos más caros, sino decidir cómo y con qué prioridades se asignan los recursos que la satisfacción de todos los derechos exige”²¹⁶.

Por tal razón, más allá de justificaciones sesgadas, una posición coherente de los derechos sociales en cuanto derechos fundamentales debería pugnar por garantizarse sin ningún *regateo* de por medio, teniendo en cuenta que desde el punto de vista de la ciudadanía social constituyen una condición imprescindible para el goce del resto de los derechos fundamentales, y requisito indispensable para la libertad moral²¹⁷. No obstante, aún cuanto teóricamente debiera ser así, en la práctica

²¹⁵ Gerardo PISARELLO, *Los derechos sociales y sus garantías*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 37 y ss.

²¹⁶ PISARELLO, *Los derechos sociales y sus garantías*, op. cit., pp. 60 y 61. En el mismo sentido, abogando por la exigibilidad y justicialidad de los derechos sociales al igual que cualquier otro derecho fundamental, véase Víctor ABRAMOVICH y Christian COURTIS, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, 2ª ed., Madrid, 2004.

²¹⁷ A juicio de Peces-Barba, “existen razones morales superiores para satisfacer las necesidades básicas, obstáculo para la libertad, mientras que la intangibilidad de las reglas

se tiene otros indicadores que privilegian aquellos derechos humanos anclados en la ideología liberal²¹⁸, tales como la libertad de mercado, libertad de inversión, libertad de empresa, libertad de propiedad, etc. Estos son los derechos que dominan actualmente en la era global, donde los actores económicos prácticamente han suplantado la capacidad de intervención de los Estados. En suma, en nombre de la libertad y la autonomía individual se han justificado unos derechos en detrimento de otros, subordinando aquellos que apelan a la igualdad a los intereses hegemónicos que privilegian los derechos de libertad en franca disparidad social que, en última instancia, ha redundado en mayor opresión y dominación²¹⁹.

Por lo tanto, una consecuencia inmediata del escenario moderno marcado por la instauración de la lógica capitalista y la imposición del modelo neoliberal, ha sido la creciente desigualdad, la pobreza, la exclusión social, la privación de bienes básicos, el desequilibrio ecológico, la crisis del Estado social, etc.²²⁰. En este contexto tiene lugar una creciente indignación por parte de nuevos actores colectivos contra la “dictadura de los mercados”²²¹, denunciando los efectos devastadores que provoca la dominación capitalista en las esferas de la vida social, particularmente, aquella que afecta a la justicia distributiva. Nos referimos al caso de los estudiantes,

del mercado, basada en última instancia en la filosofía del “Banquete de Malthus”, condena a una mayoría a no desplegar todas sus potencialidades, a no usar en plenitud la libertad social, política y jurídica, y a no alcanzar la autonomía o la libertad moral, o a hacerlo con un esfuerzo heroico que no es exigible a un hombre normal. A estos derechos sí que podríamos aplicar la expresión literal de que no cabe regateo sobre ellos y de que nos referimos no solo regateo político sino también económico”. PECES-BARBA, *Curso de derechos fundamentales*, op. cit., pp. 292 y 293.

²¹⁸ Entre los aspectos que se globalizan, según Fariñas, figuran “el respeto universal y formal de los derechos humanos, en cuanto concepto propio de la cultura occidental, y especialmente de los derechos humanos de carácter individual y liberal, que no representa ninguna limitación en contra del principio básico de la libertad del mercado, y que son compatibles, por tanto, con la ideología neoliberal del mercado global, y que en la práctica representa la explotación más despiadada de los seres humanos y de la naturaleza” FARIÑAS Dulce, María José, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas N° 16, Dykinson, Madrid, 2000, p. 15.

²¹⁹ A tales efectos tiene vigencia el espíritu distributivo de la riqueza que propugnaba Rousseau cuando señala “...que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse...” ROUSSEAU, *El contrato social*, op. cit., libro II, cap. XI, p. 83.

²²⁰ A efecto véase Thomas POGGE, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005. Para un estudio conceptual de la pobreza y sus aproximaciones éticas, Paulette DIETERLEN, *La pobreza. Un estudio filosófico*, UNAM-FCE, México, D.F., 2003.

²²¹ Véase al efecto el mini-ensayo de Stephane HESSEL, *Indignez-vous!*, Indigène éditions, Montpellier, 2010.

campesinos, trabajadores, ecologistas, los sin tierra, mujeres, discapacitados, etc., quienes reclaman determinados bienes básicos como la alimentación, salud, educación, vivienda, techo, un ambiente saludable, etc., concentrándose mayor inequidad social en geografías periféricas más oprimidas por la lógica neoliberal como el caso de América Latina²²².

Teniendo en cuenta lo anterior, se advierte el efecto adverso que ha comportado la prioridad del principio de libertad en detrimento de la igualdad en la configuración de sociedades cada vez desiguales. Dado que la desigualdad social no es un hecho natural, sino una consecuencia de la imposición de un modelo de sociedad concebida a la medida del principio de libertad, resulta imprescindible corregir las desigualdades sociales a partir de la ponderación pragmática de la igualdad en contextos donde se exhibe mayor polarización social, más allá de planteamientos universales que justifican la racionalidad de una determinada concepción de la justicia anclada en la primacía de la libertad sobre la igualdad y el bien común²²³.

²²² Al efecto señala Wolkmer: “Al contrario de las condiciones sociales, materiales y culturales reinantes en los países centrales del Primer Mundo, en las sociedades latinoamericanas las reivindicaciones se dan, sobre todo, a nivel de derechos civiles, políticos y sociales. Así, las demandas y luchas sociales, en América Latina, tienen como objetivo la implementación de derechos en función de las necesidades de supervivencia y subsistencia de la vida. Muchos de los derechos reivindicados, de dimensión formal y material, se presentan incorporados, pues algunos ni siquiera fueron consagrados concretamente, otros ya fueron admitidos oficialmente pero sin efectividad práctica. Por consiguiente, la movilización de los segmentos sociales oprimidos y excluidos de los derechos implica tanto la lucha para hacer efectivos los derechos proclamados y concebidos formalmente (que no son garantizados ni aplicados), como la exigencia de imponer “nuevos” derechos que aún no fueron contemplados por los órganos oficiales estatales y por la legislación positiva institucional”. WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, trad. de David Sánchez Rubio y Juan Carlos Sánchez Villegas, Mad, Sevilla, 2006, p. 148.

²²³ Ante las dificultades de armonización entre los principios de libertad e igualdad, resulta imprescindible mencionar, en el contexto de las teorías de la justicia distributiva, la obra de John Rawls sobre la *Teoría de la Justicia*, por su apuesta en conciliar dos valores en principio antitéticos: libertad e igualdad. Ciertamente Rawls, como buen liberal-igualitario, pretende corregir las desigualdades sociales a partir de la premisa de la libertad, ya que lo primero que escogerían las personas estando en la posición original tras el velo de ignorancia es ser libres. A partir de este principio derivará la igualdad de oportunidades a través de la aplicación del principio de diferencia. Así, el primer principio reza: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio esquema de libertades básicas, compatible con un sistema de libertad para todos. Segundo principio. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades”.

En definitiva, en un contexto signado por la injusticia social, se justifica plenamente la legitimidad de las demandas de los grupos sociales que conjugan sus luchas mediante derechos sociales, justicia distributiva y ciudadanía social. En este sentido, el modelo de ciudadanía social no sería una propuesta alternativa o superadora de la ciudadanía tradicional, sino complementaria a la misma, puesto que no pretende trascender al sujeto individual sino cuestionar las insuficiencias de los derechos civiles y políticos en aras de la justicia social. En suma, la ciudadanía social no es más que una suerte de revisionismo crítico a la concepción moderna de la ciudadanía liberal, en la medida que comparte los mismos presupuestos normativos sintetizados en la individualización de los bienes, derechos e intereses.

A la vista de todo lo expuesto, podemos decir que los atributos de la ciudadanía social presentan ciertos rasgos que difieren respecto a la ciudadanía multicultural, que como veremos, sigue otra lógica de los derechos, de justicia y en la constitución de los sujetos. Por esta razón, la ciudadanía social parece perder sus contornos a la luz de nuevos sujetos sociales constituidos por la diferencia cultural, como las minorías étnicas, nacionales y pueblos indígenas, cuyas demandas más apremiantes van más allá de la cuestión socioeconómica, y ponen el acento en el reconocimiento a la identidad, la diferencia cultural y la redistribución política.

5.2 ¿Ciudadanía étnica? o ¿ciudadanía multicultural?

Hemos visto que el concepto de multiculturalismo envuelve diferentes fenómenos socioculturales en el contexto de la diversidad cultural que no deben confundirse arbitrariamente, pues no es lo mismo la etnicidad, el feminismo, el nacionalismo o el socialismo, aun cuando son ideologías que han sido relacionados de algún modo con el multiculturalismo en tanto refiere a grupos oprimidos por razón de género, etnia, nacionalidad, clase, etc. Como bien señala Yturbe, “no todas las luchas por el reconocimiento tienen la misma forma y los mismos objetivos: feminismo, multiculturalismo, nacionalismo, luchas contra la herencia colonial, son fenómenos relacionados que, sin embargo, no deben confundirse entre sí. Se

John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, op. cit., 340 y 341. Para una crítica a la concepción universalista de la justicia de Rawls véase, Michael WALZER, *Las esferas de la justicia*, trad., Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

presentan todos como movimientos de emancipación y todos luchan contra la opresión, la marginalización y la falta de respeto, y exigen el reconocimiento de sus identidades colectivas. Pero es distinto el problema sociocultural de la paridad entre los sexos al de la aceptación de la identidad histórica de una minoría étnica, y distinto de esos dos es el caso de un pueblo con lengua y tradiciones comunes que aspira a convertirse en una nación políticamente autónoma”²²⁴. Tal como vimos en el capítulo anterior, la misma indeterminación conceptual del multiculturalismo se reproduce en la ciudadanía multicultural que engloba grupos sociales, minorías étnicas, nacionales, pueblos indígenas, etc. De ahí que un estudio específico sobre cada una de las entidades que invocan sendas ideologías, puede modular la concepción de la ciudadanía diferenciada, tal como se ha pretendido demostrar con los grupos desventajados socialmente.

En efecto, al lado del catálogo de los “derechos sociales” emerge la cuestión de la identidad colectiva y diferencia cultural, cuya protección remite a reivindicaciones que van más allá de la visión clásica de la distribución y el discurso de la igualdad. Entre las distintas propuestas relacionadas con la justicia de reconocimiento, básicamente son tres las medidas más recurrentes según hemos visto a la largo de este trabajo: a) derechos de representación política de los grupos identitarios; b) derecho al respeto y promoción de los rasgos culturales dentro de la sociedad dominante, y c) derecho a la autonomía y autogobierno en clave jurídico-político²²⁵. A partir de este universo de derechos y del conjunto de los sujetos colectivos multicitados, es donde algunos autores derivan diferentes formulaciones de ciudadanía colectiva por razón a la identidad. Así, para Young como Kymlicka convienen en la idea de *ciudadanía diferenciada* o *ciudadanía multicultural*; en cambio para Guillermo de la Peña, al igual que Álvaro Bello prefieren la nominación *ciudadanía étnica*²²⁶. Por su parte, de acuerdo con Miguel Alberto Bartolomé, se

²²⁴ Corina DE YTURBE, *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, D.F., 1998, pp. 40 y 41. Para una explicación específica de la lógica distintiva que siguen cada una de las entidades mencionadas, véase HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., pp. 198-203.

²²⁵ En este caso seguimos básicamente la distinción formulada por Kymlicka, pues consideramos que sigue vigente su enunciación, debido que muchas de las propuestas sobre el reconocimiento a la diversidad cultural que se han planteado, gira en torno a esta clasificación.

²²⁶ Véase Guillermo DE LA PEÑA, “La ciudadanía étnica y la construcción de los “indios” en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM

trata de *ciudadanía comunitaria*²²⁷, o simplemente *ciudadanía cultural* según Renato Rosaldo²²⁸.

De acuerdo con estas formulaciones, se concibe la ciudadanía desde diferentes ángulos epistémicos, siguiendo métodos diferentes y sobre la base de determinados sujetos y derechos colectivos. Ya hemos revisado las diferencias subyacentes entre Young y Kymlicka que contrasta con una propuesta demasiado abarcadora y pretenciosa de la primera, al comprender el universo de los grupos sociales en pos de la representación política; mientras que Kymlicka, siguiendo una distinción bipartita (minorías étnicas y nacionales) abarca tres aspectos importantes de derechos específicos: representación, poliétnicos y autogobierno, aunque a la postre, también termina excluyendo y asimilando otros sujetos colectivos dentro de su modelo. Si para Kymlicka, las minorías étnicas se reducen a los inmigrantes, excluye por definición otras etnias oprimidas tales como los gitanos, los negros, pueblos indígenas, etc.; y en cuanto a las minorías nacionales, llega a abstraer demasiado que termina asimilando a los pueblos indígenas y otras etnias bajo la etiqueta de minorías nacionales occidentales. De modo que ambas categorías (minorías étnicas y nacionales) resultan problemáticas a los efectos de la precisión semántica.

Iztapalapa-UNED, Madrid, 1995, pp. 116-140. Véase también del mismo autor, “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, N° 01, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México, D.F., 1999. Del mismo modo, en la obra de Álvaro BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 2004. Estos autores básicamente conciben la ciudadanía étnica a partir de las luchas sociales y políticas de los pueblos indígenas en pos de su reconocimiento público, teniendo en cuenta su diferencia cultural, la representación política y el cumplimiento de los derechos sociales.

²²⁷ De acuerdo con Miguel Alberto Bartolomé, la *ciudadanía comunitaria* se relaciona con una identidad residencial en un ámbito primario de identificación colectiva. “Se da una filiación primordial, aunque no sustancial, que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento. Esta adscripción es tan perentoria que se trata incluso de ser reproducida en los distintos ámbitos a los que migran los miembros de los grupos etnolingüísticos en los que se registra una gran expulsión laboral. Miguel Alberto BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, siglo XXI editores, México, 2006, p. 153.

²²⁸ Renato ROSALDO, “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, N° 03, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México, D.F., 2000. Para este autor, la ciudadanía formal es un “derecho cínico” si no es para materializar las necesidades y elecciones reales de las personas.

Ahora bien, en el caso de De la Peña y Álvaro Bello, la noción de ciudadanía étnica se sustenta en una visión sociopolítica de la etnicidad, que se ocupa de la lucha de los pueblos indígenas en cuanto actores colectivos que replantean una nueva relación con el Estado, a partir demandas relacionadas básicamente con el reconocimiento, la distribución y los derechos individuales²²⁹. Desde esta concepción, las luchas indígenas comportan un amplio repertorio de demandas que van desde el ejercicio de los tradicionales derechos civiles, políticos y sociales hasta reclamos relacionados con la participación y representación política, la preservación y visibilización de las diferencias culturales, así como la autodeterminación política. El rasgo más destacable en este proceso es el papel que juega la “eticidad” como principio de organización política de los pueblos indígenas²³⁰. En este sentido, la ciudadanía étnica se constituye en un sincretismo basado en la etnicidad, la identidad

²²⁹ Como señala De la Peña, las demandas que confieren un carácter específico a la construcción de la ciudadanía étnica descansa en cuatro cosas: “no se trata de movimientos nativistas. Aun si, “el pasado prehispánico” es glorificado y recreado, no quieren regresar a una situación “no contaminada”. Segundo, las organizaciones étnicas no cuestionan la validez de los derechos civiles y políticos. Lo que sí cuestionan es que tales derechos deban ser definidos únicamente en términos de un sujeto individual. Tercero, defienden la legitimidad del sujeto comunal, pero son conscientes de no reducir este asunto a la comunidad local, a menudo parroquial y miope y, en último análisis, un producto de la fragmentación colonial. Cuarto, al recrear un nuevo sujeto social y político -justificado por un legado cultural- no niegan la importancia de las alianzas estratégicas con los movimientos de clase y partidos políticos”. DE LA PEÑA, “La ciudadanía étnica y la construcción de los “indios” en el México contemporáneo”, op. cit., p. 129. “Tal vez lo más importante de esto es que los movimientos indígenas demandan no sólo la restitución de sus bienes materiales, como la propiedad y el goce real de la tierra y los recursos naturales, sino también autonomía territorial y autodeterminación, derecho a expresar y mantener sus identidades colectivas, educación bilingüe intercultural, reconocimiento constitucional como pueblos indígenas, participación política, y derechos preferenciales sobre las aguas y el subsuelo, entre otras demandas”. BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, op. cit., p. 201.

²³⁰ Álvaro Bello entiende la etnicidad como expresión la política de la identidad étnica a partir del cual se constituye la acción colectiva de los pueblos indígenas de América Latina en su lucha por la justicia de reconocimiento y de recursos materiales. BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, op. cit., pp. 42-46. Señala De la Peña -quien mejor conoce en contexto mexicano- señala que “el principal adelanto en el desarrollo de la ciudadanía étnica sobrevino en los años ochenta, cuando ciertas organizaciones independientes y sus líderes articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales. Cívicos y políticos. El punto de partida en el discurso fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social. En último análisis, su derecho a la tierra no debía ser visto como una graciosa concesión del Estado sino como una propiedad esencial de su identidad social y política, que históricamente era anterior al Estado. (...) El *indigenismo*, la ideología paternalista del Estado autoritario, sería entonces reemplazado por el indianismo, la ideología de los movimientos indios independientes y democráticos”. DE LA PEÑA, “La ciudadanía étnica y la construcción de los “indios” en el México contemporáneo”, op. cit., p. 125.

y la acción colectiva de los pueblos indígenas en su lucha por erradicar las injustas relaciones de poder en aras de una sociedad más democrática, participativa y equitativa.

A diferencia de las propuestas de Kymlicka y Young, en el caso de los autores citados, el sujeto colectivo reside en una entidad concreta: los pueblos indígenas; pero extensiva en cuanto a derechos y formas de justicia se refiere, lo cual hace difícil identificar el núcleo de la propuesta teórica de la “ciudadanía étnica”, dado su carácter expansivo al abarcar todos los derechos -individuales y colectivos- y formas de justicia -políticas, sociales, culturales, etc.-. Aunque cabe subrayar que el sentido de la ciudadanía étnica en la voz de Álvaro Bello consiste en que los pueblos indígenas de América Latina “no se basan exclusivamente en la “diferencia” sino más bien en “la transformación de las relaciones de poder, y de las formas excluyentes de organización del Estado y la sociedad nacional”²³¹.

En cualquier caso, de lo que se deduce de los autores mencionados es que existen distintas concepciones en relación al binomio ciudadanía/etnia, y que no necesariamente se limita a una concepción de ciudadanía multicultural. De ahí que Álvaro Bello encuentre una distinción importante entre ciudadanía multicultural y ciudadanía étnica. En su opinión, la “ciudadanía multicultural sería una forma de ciudadanía ampliada, tal como está planteada por Kymlicka”, en tanto la ciudadanía étnica es “una forma de ciudadanía restrictiva que reconoce a los grupos étnicos, les restituye bienes simbólicos y materiales, les otorga canales de participación, pero no se hace cargo del resto de la sociedad. En el fondo, amplía los derechos y deberes ciudadanos a los grupos étnicos, dejando intactas las estructuras de convivencia con los otros grupos”²³².

Como se advierte, el término “ciudadanía étnica” presenta algunas dificultades en cuanto que es un concepto demasiado amplio y el abanico de cuestiones que afecta, aunque su principal destinatario sea un sujeto concreto. ¿Por

²³¹ BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, op. cit., p. 42,

²³² BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, op. cit., p. 201. En cambio, Luis Villoro considera que desde los tradicionales derechos liberales de ciudadanía se puede dar respuesta a la demanda de la autonomía de los pueblos indígenas sin poner en riesgo la unidad estatal, por eso no se requiere “de la relativización del concepto de ciudadanía a grupos distintos, sino de su restricción a términos compatibles con todos los grupos. Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes”. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 104.

qué no llamar *ciudadanía indígena*, quizás sería más plausible? El inconveniente radica -a mi modo de ver- en que no se explica de qué manera se incluyen o se excluyen otros grupos étnicos tales como los afro-descendientes, gitanos, inmigrantes, entre otros, dentro de una concepción cuyo núcleo normativo lo constituyen pueblos indígenas; o dicho de otro modo, cómo se justifica un término de alcance general para un sujeto específico que encarna todo tipo de demandas, culturales, políticos, sociales, etc. En este sentido, el término “ciudadanía étnica” puede resultar extensivo e indeterminado como la propia noción de ciudadanía multicultural o diferenciada, especialmente si atendemos que la descripción del término *etnia* normalmente se refiere a una población humana cuyos miembros comparten lazos históricos, culturales, lingüísticos, religiosos, raciales, etc.²³³. Siendo así, la categoría étnica bien puede aplicarse no sólo a los sujetos oprimidos, sino a sujetos colectivos opresores o incluso, a la sociedad dominante que también se define en términos étnicos. En definitiva, puede atribuirse a la *ciudadanía étnica* cierta imprecisión semántica, del mismo modo como ha sido objetada la concepción *minoría étnica* que defiende Kymlicka, al significar una categoría amplia, aunque pensada para un sujeto específico: los inmigrantes²³⁴.

Por esta razón, consideramos más apropiada definir la ciudadanía colectiva atendiendo a la estructura y naturaleza identitaria específica de los sujetos, de los derechos y de las demandas concretas en juego, con el fin de delimitar la esfera de aplicación de la ciudadanía respectiva. En este sentido, una concepción coherente de la ciudadanía étnica o multicultural sería aquella que se limita exclusivamente al reconocimiento de las *especificidades culturales*, más que demandas de

²³³ Aunque el término *etnia* evoca a una acepción compleja y polisémica en el contexto de la antropología; sin embargo es posible extraer algunos rasgos generales de los apuntes de Miguel A. Bartolomé en el sentido de que “las etnias son comunidades culturales eventualmente lingüísticas, cuya existencia fáctica ha desafiado tradicionalmente a las perspectivas reduccionistas que pretendían definirlas en términos exclusivos, ya sea raciales, lingüísticos, económicos o culturales. Sus distintos sistemas organizativos y culturales son históricamente generados y por lo tanto contingentes y mutables”. BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales*, op. cit., p. 60.

²³⁴ Véase al efecto BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, op. cit., pp. 110-126. Iris Marion YOUNG, “A multicultural continuum: A critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nations Dichotomy”, *Constellations*, vol. 4, N° 1, 1997, pp. 48-53.

autodeterminación política o la secesión, como en el caso de las minorías nacionales, lo que implicaría también una distinción entre etnicidad y nacionalidad²³⁵.

De modo que si las demandas más importantes para una etnia es el reconocimiento de las especificidades culturales dentro la sociedad mayor como el reconocimiento y promoción de la lengua, la religión, las tradiciones, la historia, etc., o incluso la representación política en cuanto grupo sub-representado en el espacio público; estaríamos en este caso, en el supuesto de la ciudadanía étnica o multicultural propiamente dicha. Como señala Adela Cortina, los auténticos planteamientos multiculturales serían los que presentan las minorías étnicas, mientras que las diferencias nacionales tiene que ver más con la distribución del poder político; pues defender una lengua o una cultura no es lo mismo que una nación. Para decirlo en sus palabras: “los problemas de los estados multinacionales son claramente políticos y han de resolver llegando a una distribución justa del poder, sea en forma de autonomías, de estados federales o confederados, o cualquier otra forma que se considere adecuada. Los auténticos problemas multiculturales se producen, por el contrario, en sociedades poliétnicas, en las que conviven diferentes cosmovisiones, distintos modos de concebir el sentido de la vida, de la felicidad, de la justicia y la organización social”²³⁶.

En definitiva, la ciudadanía étnica o pluriétnica, es compatible con aquellas entidades cuyas demandas colectivas se asienta en la etnia y la diferencia cultural, y a partir de este bagaje cultural derivan planteamientos de reconocimiento público a sus manifestaciones culturales, sin plantear desde luego, demandas de autodeterminación política o la secesión, pues en este supuesto estaríamos en el caso de las minorías

²³⁵ Según David Miller, las fronteras étnicas y nacionales no siempre coinciden, aunque guardan cierta similitud ya que “Tanto las naciones como los grupos étnicos son cuerpo de personas unidas por características culturales comunes y por el mutuo reconocimiento (...). Al mismo tiempo, hay aquí dos cuestiones. La primera es que, para entender las identidades nacionales de los distintos pueblos presentes en el mundo, necesitamos examinar sus orígenes étnicos. Habitualmente, *aunque no siempre*, una nación surge de una comunidad étnica que le proporciona una identidad diferenciada. La segunda es que la etnicidad continúa siendo una fuente posible de nuevas identidades nacionales. De hecho, esto se puede formular de forma más fuerte: cuando un grupo étnico siente que su identidad está amenazada o que son rechazadas sus aspiraciones políticas legítimas, sería muy sorprendente que no empezara a verse a sí mismo como una nación y a expresar sus aspiraciones en términos nacionalistas”. David MILLER, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad., Ángel Rivero, Paidós, Barcelona, 1997, p. 36.

²³⁶ CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp.191 y 192.

nacionales. En términos de Michael Keating: “La etnicidad es una fuerza poderosa en la política contemporánea. Sin embargo, no es lo mismo que el nacionalismo. La mayoría de los grupos étnicos no se identifican a sí mismos como naciones ni reclaman el autogobierno territorial. La mayoría de las naciones, a su vez, comprenden varios grupos étnicos diferentes” que puede dar lugar a tres formas de políticas étnica: a) El modo *integrante* significa que los grupos étnicos que han sido excluidos formulan reivindicaciones basándose en la ciudadanía común y piden que se les permita participar plenamente en la vida de la nación. El ejemplo de esto sería el movimiento pro derechos civiles de los negros norteamericanos de la década de los sesentas. b) El modo *particularista* es cuando los grupos piden que se les dé un trato distinto, basándose en sus características compartidas; y c) el modo *disgregativo* es cuando los grupos reivindican la autodeterminación y posiblemente piden también su Estado propio. En estos casos, el grupo étnico suele constituirse en nación²³⁷.

5.3 De la ciudadanía multinacional a la ciudadanía indígena

En el epígrafe anterior básicamente se ha señalado que en el contexto de los Estados multiétnicos, la reivindicación colectiva de las distintas entidades culturales en el seno de los mismos, promueve la configuración de la ciudadanía étnica o multicultural al exigir el reconocimiento de sus rasgos etnoculturales cuando la sobrevivencia está en riesgo, sea debido a la influencia de la etnia dominante o bien, para promover el florecimiento de la identidad del grupo. Sin embargo, lo normal es que los Estados sean a la vez multiétnicos y multinacionales, en virtud de que muchas minorías étnicas persiguen un proyecto de convertirse en nación y organizarse políticamente del mismo modo que la nación afianzada en el poder estatal²³⁸. Este fenómeno tiene lugar a partir del proceso de construcción nacional proyectada para fomentar una identidad nacional común, privilegiando una determinada nación que conforma el sustrato básico del Estado-nación, con la

²³⁷ KEATING, *Naciones contra Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*, op. cit., pp. 14 y 15.

²³⁸ En este sentido Albert Calsamiglia distingue: “La comunidad nacional es una comunidad cultural que tiene una aspiración política global de reconocimiento mientras que una etnia no tiene esta aspiración aunque está constituida por un proyecto cultural unificado” Albert CALSAMIGLIA, *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 97.

consecuencia inevitable de desfavorecer a otras naciones coexistentes, y muchas veces preexistentes a la fijación de las fronteras estatales²³⁹. Por lo tanto, esta forma de exclusión abre la puerta hacia la reivindicación política de las minorías nacionales, quienes consideran que su identidad nacional se encuentra amenazada por la implementación de políticas de afirmación del nacionalismo estatal²⁴⁰ y la oficialización de una cultura específica.

En este contexto podemos situar el planteamiento de la ciudadanía multinacional derivado como consecuencia de la asimetría política que experimentan las entidades colectivas que, en la literatura nacionalista contemporánea, suele denominarse indistintamente como minorías nacionales, naciones subnacionales, grupos etnonacionales o simplemente naciones sin Estado.

Si bien la formulación de la ciudadanía multinacional es de factura reciente, aun cuando la génesis de las minorías nacionales está presente desde el momento mismo de la instauración del Estado-nación en la modernidad, pero sólo en las últimas décadas ha habido una literatura importante que aborda específicamente la acomodación de las minorías nacionales²⁴¹. Con todo, sigue en el debate teórico la cuestión que afecta a la *nación* y al *nacionalismo*²⁴², dos términos profundamente

²³⁹ “En la realidad, la localización de las fronteras casi siempre ha venido determinada por factores que ahora reconocemos como ilegítimos -por ejemplo, conquistas, colonización, la cesión de territorios de una potencia a otra sin el consentimiento de la población local, etc.- En suma, sabemos que las fronteras existentes son en su mayoría el producto de injusticias históricas”. Will KYMLICKA, *Fronteras territoriales*, presentación de Miguel Carbonell y trad., de Karla Pérez Portilla, Minima Trotta, Madrid, 2006, p. 38.

²⁴⁰ Como señala Kymlicka: “Con frecuencia, tales nacionalismos de las minorías entran en conflicto directamente con el nacionalismo de Estado, dado que este último pretende promover una identidad nacional común en todo el Estado. De hecho, los nacionalismos de las minorías son a menudo el blanco principal del nacionalismo de Estado y de las políticas de construcción nacional. KYMLICKA y STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, op. cit., p. 63.

²⁴¹ Por citar algunas obras importantes: Alain-G. GAGNON, *Multinational democracies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; James TULLY, *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Ferrán REQUEJO, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, trad., Olga Torres Hostench, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

²⁴² Al efecto Ernest GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, introducción de John Breully, trad., Javier Setó, Alianza Editorial, 2ª ed., Madrid, 2008. Eric HOBBSBAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2004. Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen la difusión del nacionalismo*, FCE, México, D.F., 2006. Anthony D. SMITH, *Nationalism, Teory, Ideology, History*, Oxford, Polity, 2001. Anthony D. SMITH, *La identidad nacional*, Trama, Madrid, 1997.

complejos e intrínsecamente equívocos²⁴³. No es este lugar para abordar tan complejo problema, pero sí plantear al menos, las implicaciones prácticas que informan dos nociones de nacionalismo. Nos referimos aquellas relacionadas con el nacionalismo estatal y el nacionalismo de las minorías nacionales, destacando aquellas políticas más socorridas en la gestión institucional de los conflictos etnonacionales en los Estados multinacionales.

En tal sentido, podemos señalar a grandes rasgos, que ha habido básicamente dos líneas de atención al desafío etnonacional. Por un lado, aquellas políticas nacionalistas que tienden a eliminar de raíz el problema de las diferencias nacionales a fin de homogeneizar la sociedad política y cristalizar de esta forma una sola identidad nacional. Algunas de tales medidas van desde las más sutiles como la *asimilación* e *integración* que persiguen forjar una identidad colectiva común, a costa de suprimir las diferencias etnonacionales mediante el incentivo al abandono progresivo de la propia cultura para integrarse a la cultura mayoritaria; hasta políticas más agresivas como la *limpieza étnica* y el *genocidio* que buscan eliminar directamente la diferencia interna para construir una nación única y homogénea²⁴⁴.

Por otro lado, -y es acá donde fijamos nuestra atención- están aquellas estrategias institucionales que plantean una salida pacífica a la solución de los conflictos étnicos, entre las cuales destacan tres de las respuestas institucionales más comunes según Requejo: 1) El federalismo, entendido en un sentido amplio que incluiría las federaciones, los estados asociados, las *federacies*, las confederaciones y los estados regionales. 2) Las instituciones y procesos de carácter consociacional entre las mayorías y las minorías nacionales; y, 3) la secesión²⁴⁵.

En líneas generales podemos decir que las reivindicaciones de las minorías nacionales encajan en el esquema descrito, siendo su propósito principal la afirmación política de la identidad cultural y el deseo de autogobernarse como

²⁴³ La nación es “una idea, en apariencia clara, que, sin embargo, se presta a los más peligrosos equívocos”. Ernest Renan RENAN, Ernest, *¿Qué es nación?*, trad., Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, 3ª ed., Madrid, 2010. Véase también Ramón MÁIZ, “Los nacionalismos antes de las naciones”, en *Política y cultura*, N° 25, 2006, pp. 79-112. Corina YTURBE, “Sobre el concepto de nación”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 22, 2003, pp. 53-67.

²⁴⁴ Véase al efecto, Ramón MÁIZ, “Los nacionalismos antes de las naciones”, op. cit., 94-100.

²⁴⁵ Ferrán REQUEJO, “El fuste de la democracia liberal sigue siendo demasiado recto”, en *Foro Interno*, N° 10, 2010, p. 63.

nación, bien dentro de las fronteras estatales o mediante la formación de Estados independientes. Esta es la premisa que -a nuestro modo de ver- subyace al planteamiento de la ciudadanía multinacional. Sin embargo, existen posturas que contrastan con esta afirmación como en el caso de la *ciudadanía multinacional* que defiende Murphy y Harty²⁴⁶, quienes ven la cultura y la secesión como elementos ajenos a la prioridad política que entrañan la acomodación de las minorías nacionales, centrada fundamentalmente en la distribución democrática del poder dentro de las fronteras estatales. Aunque reconocen que es poco improbable que la autonomía política desemboque necesariamente en la secesión, el modelo que defienden no contempla una salida secesionista, sino la “autodeterminación democrática”²⁴⁷ en el seno de los Estados multinacionales, privilegiando el acuerdo político como mecanismo para la democratización del poder entre las naciones subestatales y la nación mayoritaria.

Frente a procesos de fragmentación de la soberanía estatal²⁴⁸, dichos autores reconocen la vigencia del Estado, aunque para resolver sus problemas internos en relación con las reivindicaciones etnonacionales, apuestan por la distribución democrática de la soberanía estatal a fin de contener las pasiones nacionalistas y los

²⁴⁶ Siobhan HARTY y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, 451 editores, Madrid, 2008.

²⁴⁷ “En términos generales, la dimensión democrática de la autodeterminación expresa el deseo de un pueblo de ejercer ciertas dosis de control sobre su futuro individual y colectivo. Resulta útil descomponer este principio más general en tres principios secundarios: democracia interna, democracia externa y democracia compartida”. HARTY y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, op. cit., p. 153.

²⁴⁸ Sobre el proceso de erosión de los poderes y competencias de los Estados modernos a la luz de nuevos fenómenos de alcance mundial como la globalización económica o la afirmación cosmopolita de los derechos humanos; así como la emergencia de las identidades subnacionales y la aparición de nuevos problemas políticos ponen en cuestión la capacidad de respuesta estatal y la crisis de la concepción estatocéntrica de la soberanía. En este sentido Ferrajoli: “Concebidos y legitimados como instrumento de pacificación interna y unificación nacional, los Estados se han convertido en las mayores amenazas para la paz interna, y en factor permanente de disgregación y conflicto. Pero existe una razón más, igualmente relevante, para la cual hoy el paradigma del viejo estado soberano ha pasado a ser inadecuado y ha quedado obsoleto. El estado es ya demasiado grande para las cosas pequeñas y demasiado pequeño para las cosas grandes” Luigi FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, op. cit., pp. 150 y 151. Del mismo modo, Villoro pone de relieve la crisis por la que atraviesa el paradigma del Estado nacional, pues “A fines del siglo XX, resulta demasiado pequeño el Estado-nación para hacer frente a los problemas planetarios y demasiado grande para solucionar las reivindicaciones de los grupos internos”. Luis VILLORO, “Del Estado homogéneo al Estado plural (el aspecto político: la crisis del Estado-nación)” en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, D.F., 1999, p. 71.

desafíos separatistas de la secesión. Es por esta razón que privilegian la dimensión política, siendo la cuestión cultural un asunto secundario cuyo respeto deriva como consecuencia al tener mayores márgenes de poder político. De esta manera, ambos autores se distancian de propuestas vinculadas al nacionalismo liberal, donde la pertenencia cultural tiene un lugar relevante, según hemos visto con Kymlicka²⁴⁹. En sus palabras: “nos distinguimos de la mayor parte de los nacionalistas liberales en que nosotros depositamos mucha más atención en la dimensiones democráticas y políticas de la ciudadanía y la autodeterminación, en contraposición a las culturales. Es decir, nosotros no consideramos que la autodeterminación sea un derecho que descansa sobre un argumento vinculado a la diferencia cultural de una comunidad (...) sino un derecho democrático que justifica por sí solo la autoridad de una comunidad nacional sobre asuntos culturales y sobre un amplio abanico de otros asuntos y competencias”²⁵⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta improbable que las minorías subnacionales soslayen la importancia de la cultura y descarten la secesión. Desde luego que el componente político es un rasgo fundamental que caracteriza a las minorías nacionales respecto a las minorías étnicas, pero eludir el elemento cultural implica neutralizar la relevancia cultural que subyace en el nacionalismo estatal al poner énfasis en un “nacionalismo cívico” incluyente, basado en principios universales de igualdad y la libertad frente a un “nacionalismo étnico” separatista y anclado en el pasado²⁵¹. Esta distinción dominante ha sido objetada por Kymlicka al considerar que ambas formas de nacionalismos tienen un trasfondo cultural, y el desafío de las minorías nacionales es más bien resultado de la asimilación coercitiva que imponen las mayorías nacionales dominantes. De hecho, gran parte de los conflictos existentes en el mundo se debe a la incorporación forzosa de las minorías nacionales a las fronteras estatales, imponiendo la identidad y ciudadanía de la nación dominante, aunque para justificar esta política asimilacionista, es frecuente

²⁴⁹ Harty y Murphy se refieren a autores contemporáneos como Will KYMLICKA, Yael TAMIR, Neil McCORMICK, David MILLER, quienes se distinguen por articular liberalismo y nacionalismo, planteando básicamente que la libertad individual está vinculada fundamentalmente a la pertenencia a una cultura nacional en tanto provee un marco de elección, y que los derechos específicos pueden fomentar la igualdad entre culturas mayoritarias y minoritarias.

²⁵⁰ HARTY y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, op. cit., p. 49.

²⁵¹

que dicha agresión se “racionalice precisamente sobre la base de que la nación mayoritaria no es de carácter étnico”²⁵².

En consecuencia, los Estados necesariamente privilegian a las culturas particulares, la afirmación de la identidad de la mayoría nacional refleja las decisiones sobre las festividades, el control sobre los derechos lingüísticos, la inmigración, la educación y las medidas políticas para el desarrollo, etc.; ello induce que las minorías nacionales se vean obligadas a reivindicar lo propio también; de modo que es, en esta lucha por la identidad donde emergen los conflictos nacionalistas. Por consiguiente, “si las minorías nacionales no desean asimilarse, deben luchar para obtener esos derechos y esas competencias, bien a través de la secesión, bien a través de la autonomía regional”²⁵³.

Por otro lado, tampoco cabe excluir la posibilidad de la secesión, pues aun cuando la secesión pudiera comprenderse dentro de las medidas de supresión del problema de la plurinacionalidad, de acuerdo con Ramón Maíz, bien puede considerarse como una modalidad de acomodación en su forma no violenta y mediante procedimientos democráticos cuando fracasan formulas como el federalismo y la consociación; pero también como estrategia de renegociación continua concebido así como un medio y no un fin²⁵⁴. En cualquier caso, la secesión es de las medidas menos deseadas entre las señaladas, siendo el federalismo quizás el modelo más recurrente por su grado de flexibilidad en la acomodación de las minorías nacionales²⁵⁵, y en

²⁵² KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 281.

²⁵³ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 287

²⁵⁴ Ramón MÁIZ, “Los nacionalismos antes de las naciones”, op. cit., 106.

²⁵⁵ Según Kymlicka, “El término federalismo se refiere a un sistema político que incluye una división de poderes reflejada en una constitución entre un gobierno central y dos o más subunidades (provincias, *lander*, Estados, cantones) que se definen siguiendo un criterio territorial que se caracteriza por el hecho de que cada nivel de gobierno posee una autoridad soberana en ciertas cuestiones. Esto distingue al federalismo tanto de a) la descentralización administrativa, situación en la que un gobierno central establece la política básica en todas las áreas, pero luego delega el poder para administrar esas políticas a niveles inferiores de gobierno que son característicamente regionales o municipales; como de b) la confederación, en la que dos o más países soberanos se muestran de acuerdo en coordinar su política económica o militar y, por consiguiente, delegan poder de administrar esas políticas a un organismo supranacional compuesto por delegados de cada país”. KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 133.

menor grado concita la consociación²⁵⁶. Con todo, el federalismo no es un patrón estándar que ofrezca una respuesta unívoca para todos los casos, pues existen al menos dos modelos de federalismo que la doctrina política ha ido diferenciando en la materia. Por un lado, tenemos una concepción tradicional del federalismo que se ocupa simplemente de la distribución de poderes y competencias a subunidades territoriales, sin atender las diferencias nacionales. A este tipo de arreglos políticos se le ha denominado como federalismo simétrico o territorial. Por el otro lado, figura un federalismo más asequible a la acomodación de las minorías nacionales y suele ser una alternativa para ahuyentar posibles amenazas de secesión. En este contexto existen distintos planteamientos que algunos autores denominan federalismo multinacional²⁵⁷, federalismo plurinacional²⁵⁸ o simplemente federalismo asimétrico²⁵⁹.

En tal sentido se considera que el federalismo multinacional se legitima en el trazado de las fronteras y la distribución de poderes de manera que refleje las aspiraciones de los grupos minoritarios. Esto es, que los límites sean trazados de forma que las minorías nacionales formen una mayoría en las subunidades federales como en el caso de Quebec en Canadá o Cataluña en España, aunque no siempre basta que las fronteras coincidan con las minorías nacionales, ya que el problema mayor está en la distribución de poderes de manera asimétrica en aquellos Estados donde existen uno o dos minorías nacionales y el resto de las unidades federales sean divisiones regionales o territoriales como en el caso de España o Canadá²⁶⁰. Esta

²⁵⁶ Arend LIJPHART, *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Ariel, Barcelona, 2000. Arend LIJPHART, *Las democracias contemporáneas: un estudio comparativo*, 4ª ed., Ariel, Barcelona, 1999. Caso de suiza y Bélgica.

²⁵⁷ Alain-G. GAGNON, *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*, Institut d'Estudis Autonòmics Vitoria, Instituto Vasco de Administración Pública, Barcelona, 2009.

²⁵⁸ Ferrán REQUEJO, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, trad., Olga Torres Hostench, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

²⁵⁹ Eric FOSAS y Ferrán REQUEJO (Eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, trad. Carlos Martín y Carmen González, Trotta, Barcelona, 1999.

²⁶⁰ “Tal es el caso por ejemplo, el caso (sic) de Canadá, ya que la provincia de Quebec garantiza el autogobierno de los quebequeses, pero las nueve provincias restantes reflejan divisiones regionales dentro del Canadá inglés. Una situación similar existe en España, donde las Comunidades Autónomas de Cataluña, País Vasco y Galicia garantizan el autogobierno de las minorías nacionales, mientras que la mayor parte de las otras catorce Comunidades Autónomas, como la Mancha o Extremadura, son reflejo de divisiones

forma mixta de federalismo -federalismo asimétrico- radica uno de los mayores desafíos del federalismo multinacional, y por tanto, la gestión de la ciudadanía multinacional, puesto que es probable que las “unidades basadas en la nacionalidad” pretendan obtener mayores cuotas de poder para autogobernarse que las “unidades basadas en la región”, quienes no aceptarían tan fácilmente ser tratadas como unidades de menor importancia. Aunque como señala Kymlicka, la resistencia mayor se encuentra en el “etnocentrismo latente” del grupo mayoritario que se niegan aceptar a las minorías nacionales en igualdad de condiciones como pueblos o naciones fundadores de la federación. Como consecuencia, se genera la siguiente dialéctica: “Para la nación mayoritaria, el federalismo es un pacto entre unidades territoriales iguales que, por consiguiente, descarta la asimetría; para la minoría nacional, el federalismo es un pacto entre pueblos que, por consiguiente, requiere asimetría entre unidades basadas en la nacionalidad y las unidades basadas en la región”²⁶¹.

Aunado al problema de la división de poderes, se suma el hecho del trazado de las fronteras que plantea otro límite al federalismo multinacional, dado que son pocas las minorías nacionales que están concentrados territorialmente de modo que puedan ser mayoría dentro de una subunidad federal como en el caso de la región flamenca en Bélgica respecto a la región francófona de valonia. Sin embargo, esto no es posible con muchas otras minorías y pueblos indígenas quienes han sido desposeídos de sus territorios y se encuentran dispersos en diferentes subunidades federales, o apenas forman una minoría en el interior de las subunidades federales, situación que hace inviable el trazado de fronteras para crear nuevas unidades federales.

Pero aun suponiendo que todos los problemas planteados hubieran sido superados y que el federalismo funciona con un gobierno mixto compartiendo poderes asimétricos en donde las minorías se sienten satisfechas con los límites y las competencias de su autogobierno; es decir, que el federalismo multinacional se logra con éxito para la puesta en marcha de la ciudadanía multinacional. Con todo, el propio éxito del federalismo puede estimular el deseo de secesión de las minorías

regionales en el seno del grupo nacional español mayoritario”. KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p.144.

²⁶¹ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 151.

nacionales como señala Kymlicka, pues “cuando más éxito tenga el federalismo en cuanto proporcionar el deseo de autogobierno, más reconocerá y afirmará el sentido de identidad nacional en el seno del grupo minoritario, y tanto más robustecerá su confianza política”²⁶². En definitiva, si bien el federalismo multinacional puede ser una respuesta plausible para los nacionalismos minoritarios en la medida que proporciona una alternativa práctica a la secesión; sin embargo, de acuerdo con Kymlicka, su éxito no implica eliminar la posibilidad de secesión, ya que puede contribuir al mismo tiempo que la secesión sea más realista²⁶³. En suma, estas serían algunos límites que presenta la “paradoja del federalismo multinacional” como modelo de gestión de la ciudadanía multinacional, y que, por tanto, no excluye la eventualidad de la secesión.

A la vista de todo lo expuesto, consideramos que existe un viraje de lo cultural a lo político en la ciudadanía multinacional, puesto que existe un valor añadido que sobreviene con la autodeterminación política, demanda ausente en el caso de las minorías étnicas tal como vimos en el apartado anterior. Sin embargo, a diferencia del planteamiento de Harty y Murphy, consideramos que el elemento cultural y político mantienen un mismo orden de importancia y ambos resultan mutuamente implicados en el proceso de constitución de la ciudadanía multinacional, aunque en contextos occidentales -que es donde se enfocan la mayoría de los planteamientos multinacionales- haya pocas diferencias culturales entre las naciones mayoritarias y minoritarias, de ahí que algunos autores, como los citados, pongan mayor énfasis en la distribución democrática del poder²⁶⁴. Después de todo, ¿Qué

²⁶² KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p.158.

²⁶³ “El federalismo no proporciona una fórmula mágica para la resolución de las diferencias nacionales. En el mejor de los casos, proporciona un marco para negociar esas diferencias y lograr que funcione requiere un enorme grado de sinceridad, de buena voluntad y, de hecho, también de buena suerte. E incluso con la mejor fortuna del mundo, las federaciones multinacionales deberán enfrentar a movimientos secesionistas”. KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 165.

²⁶⁴ Como afirma Murphy y Harty: “Nuestra intención al resaltar la dimensión democrática de la autodeterminación no es afirmar que la cultura es irrelevante para las reivindicaciones de los nacionalistas estatales y los pueblos aborígenes. Lo que nos interesa señalar más bien es que el derecho democrático a la autodeterminación no debería subordinarse a las alternativas por las que se opte (o no se opte) en relación con asuntos culturales. Por el contrario, el derecho democrático a la autodeterminación es lo que legitima a todas las naciones a escoger sus opciones acerca de la cultura, además de sobre un amplio abanico de otras competencias que consideren claves para sus intereses. Tanto si deciden utilizar esta autoridad para desarrollar una cultura distintiva como si eligen una cultura

diferencias culturales habría entre un Quebec francófono y el resto del Canadá anglófono? O ¿entre flamencos y valones?, que no sea desde luego, la cuestión lingüística. Ambas entidades comparten normas, valores y principios similares en tanto sociedades occidentales. Si bien es cierto que ambas comunidades se distinguen por el sentimiento de pertenencia a una identidad nacional moldeada por la lengua, instituciones, territorio y una historia común, pero es probable que ninguna estaría dispuesta que sus diferencias culturales fuera tratada siguiendo parámetros que comporta la “ciudadanía étnica” como en el caso de los inmigrantes recientes²⁶⁵. Por esta razón, resulta atractivo el énfasis en la autodeterminación democrática y el reparto de la soberanía interna.

Sin embargo, es difícil sostener que la meta de la ciudadanía multinacional se limite dentro de las democracias estatales según Harty y Murphy, teniendo en cuenta que muchas minorías subnacionales consideran estar legitimadas para reivindicar los mismos derechos y competencias políticas que goza la nación mayoritaria, y nadie garantiza que cuando al fin obtengan tales competencias y poderes se no sientan tentados a dar un paso más para comenzar un proceso hacia la independencia. Por lo tanto, no existe ningún modelo político-institucional que pueda garantizar el alcance normativo de la ciudadanía multinacional dentro de los marcos estatales, ni siquiera el más dúctil de los modelos que hemos señalado -como el federalismo- está exento de cualquier cuestionamiento. De ahí que la modulación del federalismo plurinacional deberá atenderse según los contextos y circunstancias en que se manifiesta cada una de demandas concretas de autogobierno como señala Ferrán Requejo²⁶⁶.

tradicional distintiva, la cultura de alguna otra nación o no ocuparse en absoluto de la cultura, todas ellas son algunas opciones que no debería guardar ninguna relación normativa con ese otro derecho más fundamental a la autodeterminación”. HARTY y MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, op. cit., p. 136.

²⁶⁵ Canadá es un país que se “presenta como un auténtico laboratorio de la diversidad identitaria” y en este contexto se han ensayado dos modelos que pretenden gestionar la diversidad cultural: el multiculturalismo y el interculturalismo. Ambos planteamientos afectan de manera distinta a las minorías etnoculturales (inmigrantes) respecto al Canadá francófono y anglófono. Al efecto véase José María SAUCA CANO, “Aportaciones de la Comisión Bouchard-Taylor al modelo intercultural de Quebec”, en *Iura Vasconiae. Revista de Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia*, Nº 7, Donostia-San Sebastián, 2010, pp. 449-476.

²⁶⁶ “Obviamente, una buena acomodación liberal-democrática de la plurinacionalidad no puede consistir, simplemente, en la mera adaptación de un “modelo formal”, sino que se precisa siempre una concreción del reconocimiento y de la acomodación política de dicho

Llegados a este punto y habiendo esbozado de manera general las implicaciones de la dimensión social, cultural y política en la conformación de la ciudadanía, quizás queda pendiente una pregunta obvia: ¿Y los pueblos indígenas en qué modelo de ciudadanía encajan?

En principio podemos decir que difícilmente en cualquiera de ellas, al menos no de forma absoluta, teniendo en cuenta que dentro de los tipos analizados, los pueblos indígenas se identifican con las demandas de justicia social de los grupos desaventajados; en tanto grupos étnicos comparten también determinados marcadores culturales que conforman su identidad colectiva como la lengua, religión, historia y valores, mismos que son dignos de reconocimiento público según las pautas de la ciudadanía étnica o multicultural; además se encuentran asentados, por lo general, en un territorio determinado, se autogobiernan mediante instituciones propias y, mantienen entre sus demandas principales la autodeterminación política en los términos de la ciudadanía multinacional.

Como se advierte, hay una proximidad con las diversas formulaciones de ciudadanía, aunque es con las minorías nacionales donde parece haber mayor afinidad. De hecho, muchos teóricos multiculturales y multinacionales dan por descontado que los problemas de los pueblos indígenas reflejan las mismas demandas de las naciones sin Estado, aunque luego cuando se trata de encajarlos según la rúbrica de la ciudadanía multinacional, resulta que las cosas no cuadran muy bien: falta de concentración dentro de un territorio delimitado que facilite un federalismo asimétrico, y por tanto, dificultad de coincidir el *ethnos* y el *demos*, o lo que es lo mismo, nación y ciudadanía; casi nadie pretende la secesión y pocos tienen la capacidad de autodeterminarse económicamente. Pero quizás, hay un ingrediente más. A diferencia de las minorías nacionales, la emancipación de los pueblos indígenas exige ir más allá de las políticas de reconocimiento jurídico-político al uso, con el fin de desvelar la raíz misma de la opresión estructural mediante un cuestionamiento radical sobre los efectos opresivos de la cultura dominante, que por lo general, es de factura occidental como veremos más adelante.

En todo caso, en lo que sí parecen coincidir de forma sustancial, tanto pueblos indígenas como minorías nacionales, es en la demanda de *autodeterminación política*

pluralismo de acuerdo a las circunstancias específicas de cada sociedad”. REQUEJO, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores*, op. cit., p. 106.

-el corazón de la ciudadanía multinacional-, razón por la cual empezaremos la segunda parte de este trabajo por elucidar las implicaciones y alcances de la autodeterminación²⁶⁷ en la distinción entre pueblos indígenas y minorías nacionales, como el principio de un proceso de especificación de lo que denominaremos *ciudadanía indígena*.

²⁶⁷ “El nacionalismo es una doctrina de autodeterminación; sobre eso se está de acuerdo. Sin embargo, la definición del grupo que tiene derecho a la autodeterminación y las condiciones en que se formulan las exigencias en tal sentido son objeto de disputa. Otro motivo de desacuerdo es si los nacionalistas, para merecer que se les califique de tales, deben o no reclamar su Estado propio”. KEATING, *Naciones contra Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*, op. cit., p. 11

SEGUNDA PARTE

**CIUDADANÍA INDÍGENA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA
PERSPECTIVA DEL PODER, EL DERECHO Y LA CULTURA**

CAPÍTULO TERCERO
CIUDADANÍA MULTINACIONAL Y AUTODETERMINACIÓN
POLÍTICA: HACIA UNA MODULACIÓN ENTRE PUEBLOS
INDÍGENAS Y MINORÍAS NACIONALES

En el capítulo anterior básicamente hemos tratado de poner de relieve la indeterminación conceptual de la ciudadanía diferenciada o multicultural. A tales efectos pretendimos situar esquemáticamente el lugar de la ciudadanía multicultural en el contexto más general de la discusión teórica de las distintas formas de ciudadanía contemporánea, con principal énfasis en la genealogía de la ciudadanía liberal clásica, y sus distintas facetas revisionistas como el antecedente inmediato a la eclosión de la ciudadanía multicultural. A partir de este contexto, se ha analizado propiamente la ciudadanía multicultural, señalando sus principales rasgos particulares, sus desafíos a la ciudadanía clásica, así como sus falencias y contradicciones internas como el preámbulo a un estudio más específico. En este sentido hemos pasado del bagaje conceptual a la indeterminación de la misma, estableciendo diferentes tipologías conceptuales en función a la estructura específica de aquellas entidades que de algún modo han sido vinculados a la ciudadanía diferenciada, siendo básicamente los grupos sociales, las minorías étnicas, las minorías nacionales y los pueblos indígenas. Basándonos en esta distinción subjetiva y teniendo en cuenta la dimensión social, cultural y política, como categorías de análisis en la revisión de la ciudadanía diferenciada, consideramos haber problematizado la esencia conceptual de la misma.

Ahora bien, siguiendo el proceso de diferenciación anterior, pretendemos hacer lo propio con respecto a los pueblos indígenas, objeto central de este trabajo, pues consideramos que existen elementos suficientes que nos permiten diferenciarlos respecto a las minorías étnicas y nacionales, con el propósito final de plantear una aproximación conceptual a la ciudadanía indígena. Por lo tanto, las cuestiones de fondo que guían esta segunda parte en torno a la revisión de la ciudadanía diferenciada descansa básicamente sobre dos planteamientos, a saber: el primero de índole más general pretende responder si en efecto, el multiculturalismo y la ciudadanía multicultural es el modelo que asumen los pueblos indígenas en la solución de sus demandas a la autonomía y autodeterminación sustancial. El segundo, de carácter más específico, pretende hacer una distinción conceptual entre minorías étnicas y nacionales respecto a los pueblos indígenas.

Estos planteamientos se deducen en virtud de que en el terreno “académico” es habitual señalar que los problemas de los pueblos indígenas son los mismos que los de las minorías nacionales, en la medida que se identifican con el modelo del

multiculturalismo y de la ciudadanía multicultural¹ o ciudadanía multinacional². Sin embargo, en el discurso político, la acción colectiva, así como en la institucionalización y reconocimiento normativo de las demandas de los pueblos indígenas, no parece coincidir con el proceso seguido por las minorías nacionales y, sospecho que desde el punto de vista teórico, tampoco guarda la misma coincidencia como habremos de analizar en los capítulos siguientes.

En este sentido, siguiendo la trilogía poder, derecho y cultura como categorías de análisis sometida a la ciudadanía multicultural, analizaremos a los pueblos indígenas con estas mismas herramientas heurísticas, señalando en cuáles de estas dimensiones existen una equiparación, modulación o diferencia sustantiva entre pueblos indígenas y minorías nacionales. Por lo tanto, las tres dimensiones que básicamente sostienen la argumentación sobre una posible distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas y, por tanto, la afirmación de la ciudadanía indígena, descansan en el poder, el derecho y la cultura. Si bien no son las únicas perspectivas ni dan cuenta de la misma manera, de ahí que algunos resulten menos consistentes que otros, tal como veremos en los capítulos sucesivos.

Ahora bien, cabe precisar que el propósito acá seguido no intenta sacralizar la diferencia ni busca a ultranza una distinción radical entre los pueblos indígenas y otros sujetos de identidad colectiva, pues es evidente que existen otras minorías

¹ Recordemos que la ciudadanía multicultural de Kymlicka no hace una distinción analítica entre minorías nacionales y pueblos indígenas; más bien para el autor, las dos fuentes comunes de diversidad cultural derivan de dos sujetos colectivos: “minorías nacionales” y “grupos étnicos”. En este sentido, los pueblos indígenas quedarían subsumidos en la categoría “minorías nacionales”; siendo por otro lado, la de “grupos étnicos” limitada a los inmigrantes voluntarios. Véase Will KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 25-55. Sin embargo, en *Odiseas Multiculturales* distingue que dentro del multiculturalismo liberal occidental coexisten las minorías nacionales, los pueblos indígenas e inmigrantes como principales actores que demandan el reconocimiento a sus derechos específicos; cada uno de ellos están siendo reconocidos de manera diferenciada en el orden internacional, y en contextos de democracias occidentales. Will KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, trad., Francisco Beltrán, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 80-93. Véase también Jacob T. LEVY, *El multiculturalismo del miedo*, trad., Amanda González Miguel, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 213 y ss.

² Véase al efecto Siobhan HARTY y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, 451 editores, Madrid, 2008, pp. 159 y ss. La concepción de la ciudadanía multinacional de acuerdo con estos autores, atiende básicamente a las demandas de las naciones subestatales, y por extensión, a la de los “grupos aborígenes” asentados en países occidentales.

iguales o más oprimidas que los pueblos indígenas. Más bien de lo que se trata es revisar el discurso dominante de corte occidental que ponen a los pueblos indígenas en la voz de las minorías nacionales, con lo cual se tiende a desvirtuar la identidad, la opresión, las necesidades, demandas, intereses y soluciones más apropiadas a la exigencia de los pueblos indígenas.

Teniendo en cuenta este marco subjetivo -minorías étnicas, nacionales y pueblos indígenas-, nos proponemos a profundizar la indeterminación de la ciudadanía diferenciada, distinguiendo a tales entidades respecto a los pueblos indígenas, con especial énfasis en las minorías nacionales. Esto, debido que las minorías étnicas o culturales, mejor encarnadas en los “inmigrantes” -por seguir la tipología de Kymlicka- se encuentran más distantes de una posible equiparación con los pueblos indígenas. Por tal motivo nos centraremos básicamente en las minorías nacionales y los pueblos indígenas, dos sujetos permanentes o estables, y similares en estructura cultural, territorial e institucional.

Pese a todo, los pueblos indígenas comparten elementos comunes con las minorías étnicas y nacionales, como el tener una identidad colectiva diferenciada con respecto a la sociedad dominante; una conciencia de pertenencia a una misma comunidad cultural y, un pretérito y presente de exclusión y subordinación respecto al grupo dominante con el que conviven. Por lo tanto, los pueblos indígenas comparten el mismo sustrato étnico, cultural y político que las entidades afines a la categoría “minorías étnicas” y “minorías nacionales”. Si esto es así, ¿Qué hace que los pueblos indígenas sean diferentes a las minorías étnicas y nacionales? y ¿Cuáles serían los argumentos que explicarían esta diferenciación?

Se ha dicho con frecuencia que lo que difiere a los pueblos indígenas de las naciones subestatales o minorías étnicas es que existen elementos añadidos que legitiman y confieren a sus reivindicaciones un *plus* de derechos, puesto que: 1) no siempre constituyen una población minoritaria al interior del Estado, como el caso de Bolivia y Guatemala; 2) una característica clave es que no se conciben sin una vinculación real o imaginaria con un territorio ancestral; 3) son pueblos originarios que ya se encontraban antes de la instauración del Estado moderno; 4) tienen una larga historia de opresión colonial por parte de invasores llegados de ultramar; 5) sus

luchas y reivindicaciones se articulan con otros pueblos indígenas del mundo, lo que los afianza en un movimiento indígena transnacional, etc.³.

Todos estos rasgos han sido esgrimidos de algún modo para justificar demandas de reconocimiento de derechos colectivos para los pueblos indígenas; sin embargo, sospecho que estos argumentos no son suficientes para una distinción sustancial entre los pueblos indígenas y otras minorías; además, no es improbable encontrar minorías étnicas o nacionales con una estrecha relación con la “madre tierra” y la naturaleza; que ya ocupaban un territorio determinado antes de ser conquistados y colonizados por otras potencias llegados allende del mar; o que sufrieron injusticias sistemáticas por sus invasores. Por lo tanto, creo que debemos encontrar otros elementos más consistentes de diferenciación, y en este sentido, las coordenadas del poder, el derecho y la cultura pueden ofrecernos alguna pista para encontrar un punto de modulación según pretendemos demostrar con esta investigación.

Expuesto lo anterior, en el capítulo siguiente nos proponemos a analizar el aspecto político en cuanto núcleo de la ciudadanía multinacional, a fin de verificar si

³ Véase al efecto Daniel OLIVA MARTÍNEZ, *La protección de los derechos de los pueblos indígenas: fundamento, contexto de creación y reconocimiento normativo en el derecho internacional*, Tesis doctoral, t. II, Universidad Carlos III de Madrid, España, 2004, p. 830. Así también, Stavenhagen refiere que el planteamiento de los pueblos indígenas de derechos distintos a las minorías se debe en primer lugar, “al hecho de que numerosos pueblos indígenas rechazan ser tildados de “minorías”, ya que en algunos países constituyen efectivamente una mayoría demográfica. En segundo lugar, han insistido en que son pueblos originarios, cuya soberanía fue violentada por un proceso de conquista y colonización y que han sido incorporados contra su voluntad al dominio de estados modernos que les fueron impuestos desde arriba y de fuera”. Rodolfo STAVENHAGEN, “Derecho internacional y derechos humanos” en Esteban Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, p. 193. En un sentido similar De Sousa Santos destaca la precedencia histórica y el territorio como rasgos que distinguen a los pueblos indígenas con respecto a las minorías étnicas, véase Boaventura DE SOUSA SANTOS, *La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, trad. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, Bogotá, 1998, pp. 160-163. Por su parte, Marco Aparicio apela a la noción de pueblo y minoría para establecer algunos rasgos específicos que diferencian a los pueblos indígenas respecto de las minorías. Así, los primeros se relacionan con un territorio y una organización política propia, se identifican con una cultura y una historia compartida; mientras que los segundos, es decir, las minorías -como el caso de los inmigrantes- pueden derivar de una desmembración de determinado pueblo o disolución de Estado, y no reivindican frente al Estado derechos territoriales ni formas de organización política y social más allá de la exigencia de respeto a su propia identidad cultural diferenciada. Marco APARICIO, *Los Pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, Cedecs, Barcelona, 2002, pp. 53-59.

en efecto, la ciudadanía multinacional es una fórmula aplicable al caso de los pueblos indígenas en su lucha por la emancipación colectiva. Este planteamiento surge debido a que existen al menos dos posturas enfrentadas. Por un lado, están aquellos que abogan por la autodeterminación de las minorías nacionales, quienes normalmente hablan al mismo tiempo en nombre de los pueblos indígenas; es decir, consideran que cualitativamente la causa indígena se identifica con las demandas de las minorías nacionales, de ahí que manejan un discurso inclusivo y no de la especificación. Por su parte, la mayoría de los defensores de la emancipación indígena asumen un discurso de la diferencia, pues consideran que existe una distinción importante entre pueblos indígenas y minorías nacionales, lo cual explica que cada uno haya seguido una senda distinta en pos de la emancipación colectiva, como se advierte con el proceso de reconocimiento de sus derechos en el ámbito internacional. Pero si todos los caminos llevan a la autodeterminación, veremos entonces qué es lo que hace diferente la ruta que siguen ambos colectivos en el terreno político; es decir ¿existe una diferencia sustancial o simplemente procesos diferentes?

Para lograr este propósito, partiremos por elucidar el núcleo conceptual de la ciudadanía multinacional, esto es, ¿en qué consiste la autodeterminación política? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? y ¿sus alcances en relación con las minorías nacionales y los pueblos indígenas? En segundo término, con la finalidad de aprehender elementos que nos sirvan para distinguir a los pueblos indígenas de las minorías nacionales, analizaremos el proceso de desarrollo genealógico, normativo e institucional que han experimentado ambos colectivos en el espacio y en el tiempo. Para tener una visión global de este proceso, será relevante posicionarnos en el ámbito supranacional. En tercer lugar, analizaremos el papel de los organismos internacionales en el proceso de reconocimiento normativo e institucional de las minorías nacionales y pueblos indígenas, poniendo de relieve las causas, las condiciones y los valores que han contribuido en la especificación de normas internacionales a favor de estos colectivos. Por último, con el recorrido anterior estaremos en condiciones de analizar una posible distinción conceptual entre minorías nacionales y pueblos indígenas, teniendo en cuenta el discurso político, los desarrollos normativos e institucionales, y la explicitación doctrinal que asume o cuestiona esta especificación diferenciada. Finalmente, con todo este bagaje analítico consideramos tener elementos suficientes para responder si, desde esta dimensión

política, la ciudadanía multinacional es una fórmula que elimina cualquier distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas, en la medida que atrae la demanda central de los pueblos indígenas. Sin más prolegómenos, entramos en materia.

1. Sobre el concepto de autodeterminación y sus alcances teóricos y prácticos

La autodeterminación es uno de los conceptos más controvertidos en la contemporaneidad, cuya explicación habría que buscarla en la configuración política misma de las fronteras estatales⁴. Como bien es sabido, los modernos Estados-naciones establecieron sus límites territoriales atendiendo a cuestiones fácticas y “fortuitas” o intereses políticos, más que a la consideración de las comunidades culturales realmente existentes en un determinado ámbito geopolítico⁵.

Así, la construcción de la unidad política en la modernidad supuso la subsunción de las naciones históricas o sociológicas en una concepción jurídica-política artificialmente constituida⁶. Bajo la identificación entre nación y Estado se pretendió superar toda diversidad de pueblos o naciones culturales sometidas o incorporadas contra su voluntad al poder real, adquiriendo la *nación* de esta forma, una nueva semántica que descansará en la unidad política de una nación soberana, única e indivisible⁷. Sin embargo, este artificio encubrirá el poder real de una

⁴ Para una crítica sobre la “justificación” de las fronteras estatales, véase Will KYMLICKA, *Fronteras territoriales*, presentación de Miguel Carbonell y trad., de Karla Pérez Portilla, Minima Trotta, Madrid, 2006, pp. 35 y ss.

⁵ En este sentido, Ernest Renan reconoce que los cambios de fronteras tras la Edad Media fueron ajenas a la lógica etnográfica. Según sus palabras: “La consideración etnográfica nada tuvo, por tanto, que ver con la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, ibérica, germánica. Alemania es germánica, céltica y eslava. Italia es el país con la etnografía más enredada: galos, etruscos, pelasgos, griegos (...)”. Ernest RENAN, *¿Qué es nación?*, trad., Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, 3ª ed., Madrid, 2010, p. 57. En términos similares afirma también José A. de OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 1993, pp. 19-21.

⁶ Como es sabido, la construcción del moderno Estado-Nación descansa en el artificio del “estado de naturaleza”, a partir del cual se constituye una “nueva realidad política” basada en el contractualismo. De esta manera: “Un pueblo ficticio de individuos abstractos remplace a los pueblos reales; una nación construida, a las naciones históricas”. Luis VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F. 1998, p. 26.

⁷ “La soberanía ya no se adjudica a una persona o a un grupo, sino a la totalidad de los ciudadanos que componen una “nación”. La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquella. Siguiendo el contractualismo en boga, el Estado-nación es

comunidad cultural dominante, pues a fin de cuentas se impondrá la cultura, la lengua, la historia, etc., de una nación específica que representará oficialmente al Estado⁸. Con este proceso se inaugurará el nacionalismo moderno donde la soberanía ya no residirá en la otrora figura del monarca sino en el Estado-nación-, compuesto por ciudadanos libres e iguales que comparten una misma identidad nacional⁹.

La consecuencia de esta tensión entre comunidad cultural y comunidad política¹⁰ se revertirá más adelante, cuando los pueblos o naciones históricamente oprimidas reivindicarán su derecho a autodeterminarse según su propia voluntad política y el deseo de sus miembros, oponiéndose así, a la estatalización arbitraria de la nación. Por esta razón, el antecedente más cercano de la autodeterminación debemos encontrarlo en lo que Obieta Chalbaud denomina “el principio de las nacionalidades”; esto es, “si a todo Estado o comunidad política, debe corresponder una nación, a toda nación o comunidad cultural deberá corresponder un Estado”¹¹.

concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato”. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 25.

⁸ Como afirma Kymlicka: “Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar determinadas identidades culturales y, por consiguiente perjudicar a otras”. KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 152.

⁹ Los rasgos básicos del nacionalismo moderno según Villoro significa que: a) una nación debe coincidir con un Estado y viceversa; b) el Estado-nación es soberano, no admite ni comparte poder con otro; c) El Estado-Nación fomenta valores superiores comunes a todos sus miembros. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 29. Por eso, por nacionalismo se entiende -siguiendo a Kymlicka- por “aquellos movimientos políticos y aquellas políticas públicas que tratan de garantizar que los Estados sean de hecho “Estado-nación”, es decir, organizaciones políticas en los que el Estado y la nación coincidan. (...) Sin embargo, los movimientos nacionalistas han tratado de hacer que las naciones y los Estados coincidan de dos formas muy diferentes y conflictivas. Por una parte, los Estados han adoptado diversas políticas de “construcción nacional” dirigidas a dar a los ciudadanos una lengua, una identidad y una cultura nacional comunes; por otra parte, las minorías etnoculturales dentro de un gran Estado se han movilizado para exigir su propio Estado. A la primera podemos llamarla “nacionalismo estatal” y a la segunda “nacionalismo minoritario”. KYMLICKA, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 246 y 247.

¹⁰ Según Obieta Chalbaud, “no existe ninguna necesaria e intrínseca conexión entre el concepto de comunidad política y el de comunidad cultural. (...) La comunidad política responde a un planteamiento pragmático que busca la defensa del territorio contra la agresión exterior, o trata de alcanzar la viabilidad económica interior, o simplemente intenta satisfacer las ansias de poder o de ambición de sus gobernantes. En cambio la comunidad cultural se produce espontáneamente como fruto del espíritu humano de sociabilidad y creatividad”. José A. de OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 1993, p. 21.

¹¹ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 25.

Este es el principio que caracterizará la lucha por la emancipación política de los pueblos oprimidos de Europa desde el siglo XIX¹².

Sin embargo, será en el contexto de la I Guerra Mundial cuando la autodeterminación aparecerá en la arena internacional con la paternidad conceptual que se atribuye generalmente a Woodrow Wilson¹³, quien lo introdujo con la finalidad de promover la paz entre las potencias que mediante la guerra seguían ampliando su soberanía sobre grupos nacionales conquistados. Aunque más que defensa a la secesión, las palabras de Wilson, según Obieta Chalbaud, “parece más bien que fue el de que no se podía aprobar un cambio de soberanía por conquista como lo había establecido una costumbre inmemorial basada en la práctica de casi todas las guerras precedentes, a la vez que admitía que aquellos grupos nacionales que lo desearan podían obtener la autonomía dentro de los Estados en los que estaban integrados”¹⁴. Con la ambigüedad en que se manejó la autodeterminación en

¹² El hundimiento de los grandes imperios multinacionales supuso el nacimiento de nuevos estados cuyas fronteras fueron trazadas de acuerdo con las demandas nacionalistas que fueron más visibles en la primera guerra mundial. Esto pone de manifiesto que no había total armonía al interior de los imperios pluriétnicos, pues como señala Núñez Seixas, “es innegable que los nuevos Estados sucesores del antiguo Imperio austrohúngaro aspiraron a imponer un modelo de Estado nacional copiado del patrón occidental, frente a la “Monarquía supranacional” de los Habsburgo o los Romanov. Pero también, se basaron en el desarrollo de poderosos movimientos nacionalistas gestados precisamente en el interior de esos mismos Imperios, y cuya aspiración final tras alcanzar un estadio de movimiento de masas era la consecución de la mayor cota de autogobierno posible, y, si las circunstancias políticas internacionales lo permitían (como así fue tras 1914), la conformación de un Estado propio, según el principio más extendido en la época -el principio de las nacionalidades- según la cual a cada nación le había de corresponder un Estado”. Xosé M. NUÑEZ SEIXAS. “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939): El contexto histórico de la actuación de Pablo de Azcárate” en Pablo de AZCÁRATE, *Minorías nacionales y derechos humanos*, ed. y prólogo de Javier Rupérez, UC3M-Congreso de los Diputados, Madrid, 1998, p. 46.

¹³ Aunque como señala Julen Guimón: “La autodeterminación se utilizó por primera vez por Engels y Marx en un escrito referente a la independencia de Polonia, país multiétnico; es decir, nació desvinculada de toda connotación étnica. Julen GUIMÓN, *El derecho de autodeterminación. Territorios y habitantes*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995, p. 26. Véase en este mismo sentido sobre el surgimiento del concepto de autodeterminación en la historia de las ideas en Santiago ABASCAL CONDE, *¿Derecho a la autodeterminación? Sobre el pretendido derecho de secesión del Pueblo Vasco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 36-42.

¹⁴ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 28. En efecto, el discurso wilsoniano en torno a la autodeterminación y el principio de las nacionalidades se caracterizó por la ambigüedad política. Paradójicamente aceptaba dichos principios en uno de sus “Cuatro Principios para la Paz” y finalmente lo limitaba en la práctica de los pueblos sometidos a los Imperios derrotados; aunque en los Tratados de Paz que se firmaron en contexto de la Sociedad de Naciones, ya no se mencionó

el discurso político durante la primera guerra mundial en el seno de la Sociedad de Naciones¹⁵, al final de cuentas, la aplicación de este principio quedó subordinada a los intereses políticos de las potencias vencedoras.

Ahora bien, en el contexto de las atrocidades provocadas durante décadas de guerras y aún tras la Primera Guerra Mundial, el destino de la autodeterminación se mantuvo en el terreno de la indeterminación semántica, y su nula aplicación práctica por parte de los Estados, a pesar del reconocimiento normativo e institucional llevado a cabo por instancias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas¹⁶

debido a la oposición de los vencedores. Véase al efecto, Julen GUIMÓN, *El derecho de autodeterminación*. op. cit., pp. 87-94. No obstante, según Ruiz Rodríguez, si bien la autodeterminación no llegó a positivarse en el derecho internacional, y en los acuerdos y pactos de la Sociedad de Naciones, de todas formas el principio de las nacionalidades fue aplicado de hecho tras la primera guerra mundial, como se constata con “el nacimiento de Estados como Checoslovaquia, Finlandia, Yugoslavia y otras modificaciones habidas en el mapa europeo (resurgimiento de Polonia, ensanchamiento de Rumanía y Grecia, etc.) se deben, en parte, a la aplicación del “principio de las nacionalidades”, llevada a cabo después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ya en la misma Conferencia de Paz de París de 1919 se desvelaron las dificultades de una definición operativa del principio de las nacionalidades. El Pacto de la Sociedad de Naciones no contiene ninguna mención expresa sobre dicho principio, pese a la defensa que del mismo realizó el presidente Wilson”. Segundo RUIZ RODRIGUEZ, *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, p. 67.

¹⁵ La Sociedad de Naciones fue un organismo internacional creada por el tratado de Versalles en 1919 a fin de restablecer la paz y la reorganización de las relaciones internacionales una vez finalizada la I Guerra Mundial. Entre sus objetivos principales supuso “compensar las deficiencias de la aplicación del derecho de autodeterminación en los diversos territorios del Europa Centro-Oriental, y en parte también para salvaguardar el espíritu wilsoniano que había permitido a la Entente proclamar su causa como la de las pequeñas nacionalidades, así como para evitar que el problema nacional se convirtiese en detonante de una segunda guerra mundial, los vencedores acordaron articular dentro de la naciente Sociedad de Naciones (SdN) un sistema de protección de minorías situado bajo la garantía de la nueva institución. Su función habría de ser (sic) garantizar que los individuos de raza, lengua o religión diferente a la mayoría en un Estado no sufrirían discriminaciones en el pleno ejercicio de sus derechos civiles, y gozarán asimismo de unas garantías mínimas en el ámbito de la enseñanza y el culto religioso. El sistema carecía de provisiones que hiciesen posible imponer sanciones a los Estados infractores, y en el procedimiento establecido para la presentación de quejas por parte de las minorías se garantizaba un respeto absoluto al principio de soberanía estatal, sin que las minorías nacionales fuesen reconocidas nunca como sujetos de derecho”. NUÑEZ SEIXAS. “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la sociedad de las naciones”, op. cit., p. 45. Para un estudio detallado sobre la Sociedad de las Naciones y sus implicaciones jurídicas y políticas sobre las minorías nacionales, véase Pablo de AZCÁRATE, *Minorías nacionales y derechos humanos*, ed. y prólogo de Javier Rupérez, UC3M-Congreso de los Diputados, Madrid, 1998, pp. 119 y ss.

¹⁶ Tras el fracaso de la Sociedad de Naciones (SdN) para establecer las bases de la paz y de las relaciones internacionales, así como la protección de las minorías nacionales, esta sería remplazada, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, con la fundación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945, misma que fue formalizada con la firma de la Carta de las Naciones Unidas en San Francisco, California. Entre sus funciones

mediante la afirmación de la “libre determinación de los pueblos”, tanto en su carta fundacional¹⁷, como en sus dos Pactos de Derechos Humanos¹⁸. En el mismo sentido lo hicieron la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos¹⁹, y el Acta Final de Helsinki²⁰. Por lo tanto, podemos decir que desde la aparición de la autodeterminación en el contexto internacional ha habido un desarrollo importante, aunque descompensado por un doble discurso de los representantes estatales que, por un lado reconocían la libre determinación de los pueblos en el derecho internacional, y por el otro, se negaban a aplicarlo al caso particular.

Aun cuando en la práctica común del derecho internacional se ha caracterizado por el predominio de una visión estatocéntrica de la autodeterminación, respetuosa de la soberanía de los Estados y temerosa del fantasma de la secesión; en el terreno del análisis técnico o teórico, la autodeterminación ha tenido distintas interpretaciones, siendo dos de los significados más recurrentes, a saber: 1) independizarse y vivir separadamente de cualquier otra; y 2) crear un nuevo estado o

principales se encuentran velar por la paz y seguridad; el impulso del desarrollo social y económico, y el respeto de los derechos humanos y las cuestiones humanitarias en el ámbito internacional. Para mayor información véase al efecto: <http://www.un.org/es/>

¹⁷ El artículo 1(2) de la Carta de las Naciones Unidas de 1945 señala que entre los propósitos de las naciones Unidas está: “*Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal*”; y el art. 55 empieza: “*Con el propósito de crear las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, la Organización promoverá:*” (...).

¹⁸ Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, art. 1(1); y Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos, art. 1(1); ambos documentos fueron aprobados el 16 de diciembre de 1966 mediante Resolución 2200(XXI) de la Asamblea General, y puestos en vigor el 3 de enero y 23 de marzo de 1976 respectivamente. La disposición relativa a la autodeterminación común a los dos pactos internacionales señala: “*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural*”.

¹⁹ La Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, aprobada el 27 de julio de 1981, durante la XVIII Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, reunida en Nairobi, Kenya, y puesto en vigor el 21 de octubre de 1986, señala en su artículo 20 (1) en relación a la autodeterminación lo siguiente: “*Todos los pueblos tendrán derecho a la existencia. Tendrán el incuestionable e inalienable derecho a la autodeterminación. Decidirán libremente su status político y procurarán su desarrollo económico y social según la política que ellos mismos hayan escogido libremente*”.

²⁰ Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa de 1975, también llamada “Acta de la Distensión” contempla entre los principios que rige las relaciones entre los Estados participantes: el principio 8º sobre la “*Igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos*”.

gobernar el ya existente sin injerencias de terceros. Al efecto, nos señala Julen Guimón que “la primera vertiente, es decir aquella por la que un pueblo se independiza de “los otros”, pasó a ser conocida académicamente como autodeterminación “externa” y la segunda, por la que se dota o mantiene su independencia e intangibilidad teóricas frente a los demás miembros de la Comunidad Internacional, fue denominada autodeterminación “interna”²¹. En este sentido, según Abascal Conde: “La autodeterminación interna se ha venido identificando con la soberanía popular y con el derecho que tiene un Estado independiente o soberano a organizarse y gobernarse conforme a principios democráticos, en los que la totalidad del pueblo o sociedad, sin discriminación por consideraciones étnicas, religiosas o ideológicas, tiene derecho a participar y decidir de los asuntos públicos, sin que agentes externos intervengan en los asuntos propios de esa colectividad”. (...) La autodeterminación externa, sería el principio según la cual los componentes de una colectividad situados en un territorio determinado pretenden el derecho a la separación del resto de la colectividad y a organizarse en un estado independiente”²².

Sin embargo, no siempre la autodeterminación externa ha relacionado necesariamente la independencia o secesión con los sujetos estatales o las minorías etnoculturales; existen más bien otras interpretaciones en la doctrina que pretende explicar sus alcances para “todos los pueblos”. Tal es el caso de Obieta Chalbaud quien señala que “el derecho de autodisposición (autodeterminación) externa es absolutamente necesario para todo pueblo. Si un pueblo no disfrutase ese poder, no sería plenamente dueño de sí mismo sino que se encontraría de hecho sometido a la voluntad de otro pueblo o Estado, cualquiera que fuese la denominación que ese sometimiento se encubriera”²³. Por lo tanto, mientras la autodeterminación externa remite a la facultad de todo pueblo a “determinarse por sí mismo su status político y su futuro colectivo en relación a otros pueblos”, según Obieta Chalbaud, la autodeterminación interna se cierne sobre el propio “régimen político”²⁴. En

²¹ Julen GUIMÓN, *El derecho de autodeterminación*, op. cit., p. 25.

²² ABASCAL CONDE, *¿Derecho a la autodeterminación?* op. cit., p. 21.

²³ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 77.

²⁴ Según Obieta Chalbaud, “Este régimen político implica necesariamente la facultad de establecer el sistema económico y social que mejor convenga a sus intereses, ya que sin ese poder el régimen gobierno quedaría en gran medida vaciado de contenido”. Y añade el

definitiva, se advierte que el derecho a la autodeterminación interna y externa son presupuestos básicos para la autodeterminación de todos los pueblos.

Ahora bien, si después de todo, la autodeterminación es un derecho de “todos los pueblos”, cuestión que en principio parece desvanecer de toda duda; sin embargo, esta perspectiva no parece librarse de algunas dificultades de especificación subjetiva, esto es, ¿quién es el proclamado sujeto o “pueblo” del derecho a la autodeterminación? Aun cuando hipotéticamente puede aplicarse a todos los pueblos constituidos y por constituirse como Estados²⁵, no está exenta de diversas interpretaciones, pues lo mismo aplica a las comunidades culturales tales como minorías etnonacionales con pretensión a la estatalidad independiente, como “pueblo” o “nación” resulta el conjunto de los ciudadanos que habitan dentro de las fronteras territoriales de un Estado constituido²⁶.

En relación a este último supuesto, afirma Mariño que cuando el concepto de “pueblo” se refiere a la “población de un Estado”, la autodeterminación se ejerce en un doble sentido: i) Hacia el exterior, frente a terceros poderes, sobre todo estatales, que pretendan “intervenir” o “injerirse” en los asuntos de la jurisdicción exclusiva del Estado de que se trate, y particularmente en el ejercicio del derecho del pueblo a elegir libremente el propio sistema político, económico y social”; (...). ii) Hacia el interior el derecho de autodeterminación se ejerce por un “pueblo” frente a su propio régimen político o gobierno”. En cambio, en el caso de los “pueblos sin Estado”, “la autodeterminación significa, pues, derecho subjetivo internacional del “pueblo” del Estado a liberarse de la concreta opresión ilícita que sobre él realiza su propio

autor, “tal poder, sin embargo, debe desarrollarse compaginándolo, en la medida de lo posible, con los intereses generales del Estado al que ese pueblo pertenece” OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p.76

²⁵ Como señala Mariño, el concepto de pueblo “comprende en realidad dos clases distintas de grupos humanos, que están colocados en dos situaciones jurídicas diferentes: i) un “pueblo” que está ya organizado en Estado; ii) un “pueblo” sin Estado propio” Fernando M. MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, en Fernando M. Mariño Menéndez, Carlos R. Fernández Liesa y Castor M. Díaz Barrado, *La protección internacional de las minorías*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001, p. 6.

²⁶ Según Kymlicka, las fronteras territoriales de los actuales Estados nacionales “definen un cuerpo de ciudadanos -una comunidad política- que se percibe como titular de la soberanía, y cuya voluntad e intereses conforman los estándares de legitimidad política. Una democracia es el gobierno de y para el “pueblo” y el “pueblo” generalmente se define como el conjunto de individuos que residen permanentemente dentro de las fronteras territoriales del Estado”. KYMLICKA, *Fronteras territoriales*, op. cit., p. 45.

Gobierno (...)”²⁷. En este sentido, serían tres las situaciones donde el Derecho Internacional admite el derecho a la autodeterminación con alcance a la secesión, como describe el profesor Mariño: i) cuando se trate de un pueblo sometido a dominio colonial. Aunque haya sido un fenómeno histórico, aun subsiste el caso del Sahara Occidental. ii) Un pueblo sometido ilícitamente a una Potencia extranjera, como el caso del Pueblo Palestino cuyo territorio aún sigue ocupado por el Estado de Israel. iii) Finalmente, cabe la posibilidad cuando los derechos humanos de un determinado “grupo humano diferenciado” existente en un Estado soberano, son violadas grave y sistemáticamente por parte del régimen político en turno²⁸.

Como se advierte, existen diferentes interpretaciones sobre los alcances prácticos y teóricos de la autodeterminación, siendo el caso más común en la práctica de la comunidad internacional la aplicación del principio de la autodeterminación a los Estados existentes, y a los derivados del régimen de descolonización; en menor medida cuando un pueblo es sometido injustamente bajo una potencia extranjera; y casi nulas las posibilidades cuando se trata de minorías nacionales asentados en Estados multinacionales. En este último caso, porque el Derecho Internacional no contempla un derecho subjetivo de carácter universal a la autodeterminación colectiva de estos pueblos²⁹.

En cualquier caso, se avizora en el desarrollo doctrinal una nueva semantización de la autodeterminación a partir de la justificación de la misma sobre la base de los derechos humanos que tiene todo “grupo humano diferenciado” según la afirmación de Mariño. En efecto, esta nueva tendencia pretende justificar la autodeterminación a partir del principio de los derechos humanos, superando con ello la concepción estatocéntrica que traduce siempre la autodeterminación en la formación de nuevos Estados, atendiendo a la concepción tradicional de “pueblos” acuñado por el derecho internacional clásico. Este parece ser la tendencia del derecho

²⁷ MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., pp. 6 y 7.

²⁸ MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 8.

²⁹ Como señala Mariño, “la secesión y subsiguiente creación de un nuevo Estado es un fenómeno que ciertamente admite el Derecho Internacional, con tal que se produzca por vías pacíficas y con el consentimiento de los “pueblos” afectados. Pero no puede afirmarse la existencia de un derecho subjetivo internacional a la secesión, entendida como “resultado” del ejercicio del derecho a autodeterminación de un grupo humano “diferenciado”. MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit. p. 9.

internacional contemporáneo al legitimar la autodeterminación, teniendo en cuenta a las personas individuales o la humanidad entera como el fundamento de la misma, tal como se corrobora en la afirmación de James Anaya, que al efecto merece ser citada *in extenso*: “Derivado de los valores fundamentales de libertad e igualdad, asociado expresamente con los pueblos y no con los estados, y proclamado en varios instrumentos de derechos humanos, el principio de autodeterminación surge dentro del marco del derecho internacional de los derechos humanos y por tanto beneficia a los seres humanos *en cuanto que seres humanos*, y no a las entidades soberanas como tales. Además, como todas las normas de derechos humanos, la autodeterminación es un principio de aplicación universal y en consecuencia debe asumirse que debe beneficiar a todos los sectores de la humanidad”³⁰.

Sin duda, con esta nueva tendencia se abre el debate a quién corresponde en realidad el derecho a la autodeterminación ¿a los pueblos o a las personas individuales? Dada la dimensión colectiva y política que remite la idea de “pueblo” frente a la concepción individual y ética de los derechos humanos, la unión de estos paradigmas no siempre comporta una tarea fácil desde el punto de vista normativo. Después de todo, según hemos analizado en la primera parte, el titular del derecho a la autodeterminación es un sujeto colectivo y no individual, aun cuando el pueblo está conformado por el conjunto de personas individuales compartiendo una misma identidad colectiva. Por esta razón, los intentos de justificar normativamente el derecho a la autodeterminación de los pueblos sobre la base política y moral no siempre ha sido categórico y libre de ambigüedades³¹; quizás en parte porque sigue

³⁰ James ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, trad. Luis Rodríguez-Piñeiro, Trotta y Universidad Internacional de Andalucía, 2ª ed., Madrid, 2005, pp. 139 y 140.

³¹ Consideremos la afirmación que hace Obieta Chalbaud al señalar que el “derecho a la autodeterminación de los pueblos es lo mismo que hablar del derecho que tienen los pueblos a su libertad. Pero como los pueblos no son en realidad más que colectividades específicas de personas humanas, la libertad de los pueblos no es otra cosa que la transposición al plano colectivo de las libertades individuales que poseen por esencia las personas que los constituyen. (...) Por lo tanto, si la libertad individual es el derecho humano por antonomasia, necesariamente el derecho a la autodeterminación de los pueblos, que no es más que la expresión colectiva de esa misma libertad individual, tendrá que ser también un derecho humano”. OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 85. Como se advierte, hay una extrapolación de la dimensión moral a la política, y es esto lo que no termina de encajar bien, pues si el derecho a la autodeterminación es la suma de las libertades individuales, ¿cualitativamente qué diferencia habría entonces entre los pueblos o naciones de las asociaciones o sindicatos? Después de todo, el Estado es también la suma de las libertades individuales. Un cuestionamiento similar

en boga la hegemonía de los derechos individuales³², y la conceptualización de la autodeterminación de los pueblos según el derecho internacional contemporáneo es simplemente un paradigma en ciernes tal como se hace evidente con la emergencia de la tercera generación de los derechos humanos relacionados con la identidad o la solidaridad³³.

En cualquier caso, una posición comúnmente aceptada por la doctrina, es asumir la autodeterminación como presupuesto a la realización de los derechos humanos individuales, en virtud de que las personas no existen en abstracto sino están incardinados culturalmente. Siendo así, la cultura proporciona un horizonte de significados que posibilita la elección de un plan de vida individual. Si la comunidad o el pueblo al que pertenece el individuo sufren opresiones que impiden su emancipación colectiva, ello repercute también en la realización de la libertad individual. Por eso, como señala Villoro: “La exigencia de reconocimiento jurídico de la realización de la libertad personal presupone el reconocimiento de las

se advierte en Pérez Luño cuando señala: “Ninguna objeción cabe hacer al reconocimiento por parte de la ONU del derecho a la libre determinación de los pueblos, siempre que de ello no se pretenda inferir que los pueblos tienen derechos humanos. Esta última pretensión guarda cierta analogía con aquellas tesis que aducen determinados fragmentos Kantianos dirigidos a una decidida reivindicación de la autonomía, la identidad y los signos peculiares de cada personalidad, para interpretarlos en clave nacionalista. (...) Esta lectura kantiana en clave nacionalista entraña el error hermenéutico de confundir la autonomía moral de la persona individual, fundamento de sus derechos humanos con la autodeterminación de los pueblos y de las naciones. La interpretación nacionalista de Kant incurre por tanto, en una inaceptable hipóstasis que trasmuta postulados morales y jurídicos en pretensiones políticas”. Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de los derechos humanos*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 235.

³² Como señala Nicolás López Calera: “En un mundo profundamente individualista, hablar de derechos colectivos no tiene buena prensa. Domina la idea de que los derechos colectivos son una categoría injustificada, poco o nada consistente, teóricamente innecesaria, políticamente incorrecta e incluso peligrosa. La hegemonía ideológica del individualismo no permite muchas alegrías en torno a los derechos colectivos”. Nicolás LOPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 13.

³³ La autodeterminación de los pueblos es uno de los derechos considerados dentro del catálogo denominado “derechos de tercera generación” que junto con el derecho a la paz, al desarrollo, al medio ambiente, a la libertad informática, de los consumidores, etc., plantean nuevos retos y del que no existe una respuesta unívoca en términos de fundamentación, ampliación de instrumentos de tutela, nuevas formas de titularidad, etc. Específicamente sobre la autodeterminación de los pueblos, véase PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de los derechos humanos*, op. cit., pp. 229-241. Del mismo modo, María Eugenia RODRIGUEZ PALOP, *La nueva generación de los derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson-UC3M, 2ª ed., Madrid, 2010, pp. 168-174. Así también, Felipe GÓMEZ ISA, *El derecho al desarrollo: entre la justicia y la solidaridad*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, Nº 1, Bilbao, 2003.

condiciones que la hacen posible. El derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadirse a los derechos individuales. Sino justo lo contrario: por garantizar su realización”³⁴.

Con todo lo dicho, el término autodeterminación no es un concepto unívoco y libre de disputa interpretativa tanto en la doctrina como en la práctica de la comunidad internacional; sin embargo, las últimas tendencias sugieren que se trata de un derecho que corresponde a todos los pueblos y al conjunto de los seres humanos. Por eso, a fin de corroborar este supuesto, es preciso delimitar entonces ¿qué entidades tienen el derecho a reclamarlo? y sobre todo ¿cómo se traduce este principio al caso de las minorías nacionales y los pueblos indígenas?

2. Los sujetos del derecho a la autodeterminación: una aproximación desde las minorías nacionales y los pueblos indígenas

La estrecha vinculación entre autodeterminación, secesión y el término “pueblo” no siempre ha tenido una relación feliz y libre de disputa sobre sus alcances teóricos y prácticos. El problema de la autodeterminación es determinar ¿quiénes son los sujetos de este derecho, y si implica siempre el derecho a la secesión? Por otro lado, el término “pueblo”, tal como hemos señalado arriba, está integrado por seres humanos a quienes la autodeterminación beneficia en su conjunto, pero el problema consiste en establecer ¿cuáles son los criterios para determinar en su justa dimensión al conjunto de seres humanos que sintetiza el término “pueblo”? En este sentido, analizaremos en primer lugar, las implicaciones del término pueblo y posteriormente el contenido de la autodeterminación.

En efecto, el derecho internacional ha proporcionado el concepto más influyente pero a la vez ambiguo sobre la autodeterminación, reconocida expresamente en la citada Carta de las Naciones Unidas de 1945, y en los Pactos de Derechos Humanos de 1966 al señalar: “*Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación*”. Sin embargo, aun cuando existe un reconocimiento universal a la titularidad de la autodeterminación, referida a “todos los pueblos”, de ello no se

³⁴ Luis VILLORO, “Multiculturalismo y derecho”, en Esteban Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, p. 223.

deduce qué sujetos colectivos pueden calificarse como “pueblo” o “nación”, cuya delimitación más bien ha sido labor de los teóricos del derecho internacional.

De acuerdo con Obieta Chalbaud, se han barajado al menos tres criterios de identificación de los pueblos o naciones: el objetivo, el subjetivo y mixto³⁵. El criterio objetivo -de larga duración y abandonado hasta tiempos recientes por su marcado sesgo racista en la determinación de los movimientos nacionalistas del siglo XIX en Europa- se caracterizó por enfatizar la historia, el territorio, la religión, la raza y la lengua como datos objetivos en la identificación de los pueblos o naciones, siendo la raza una categoría predominante. Finalmente, este criterio resultó insuficiente y remplazado en una segunda época por el elemento subjetivo, siendo la voluntad o el deseo de las personas el criterio determinante de la constitución de pueblo o nación. A pesar de su plausibilidad, este criterio corrió la misma suerte por su insuficiencia al soslayar vínculos sociológicos objetivos, pues la mera voluntad de vivir unidos no ofrece una base estable, de ahí la necesidad de una síntesis de los dos criterios anteriores en una “mixta”. Por lo tanto, a juicio de Obieta Chalbaud, de la síntesis de estos dos criterios resulta un nuevo concepto, que engloba la idea de pueblo o nación: este es la noción de grupo *étnico o etnonacional*, caracterizado a su vez, por dos elementos básicos: el objetivo, la etnia, y el subjetivo, la conciencia étnica.

La etnia en cuanto dato objetivo describe a una comunidad cultural en sentido sociológico, caracterizada por “la lengua con la que se comunican y se integran los miembros entre sí, a las instituciones sociales tanto políticas y jurídicas que hace posible la vida en común como colectividad, a las tradiciones y recuerdos históricos que vinculan al grupo en su pasado, a las creencias religiosas que expresan su concepción de la divinidad y de la vida de ultratumba, al conjunto de costumbres populares que llamamos comúnmente el folklore y, finalmente, a la mentalidad o psicología colectiva que brota como consecuencia de estos rasgos compartidos”³⁶. Todos estos rasgos moldea la unidad cultural de la etnia en su lado objetivo, siendo

³⁵ Véase OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 34-46. Una aproximación similar se advierte también en RUIZ RODRIGUEZ, *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 57-64.

³⁶ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 38 y 39.

la lengua, a juicio Obieta Chalbaud “el alma y la esencia de toda etnia”, de modo que existe una etnia donde haya una “comunidad lingüística”³⁷.

Ahora bien, para definir plenamente un grupo étnico, escribe Chalbaud, es preciso complementar el lado objetivo de la comunidad de cultura con la “conciencia étnica” en cuanto elemento subjetivo; esto es, “la conciencia que tienen sus miembros de su especificidad, es decir, de su propia individualidad a la vez que de su diferenciación de otros grupos humanos, y el deseo consciente, en mayor o menor grado, de pertenencia a él, es decir, de seguir siendo lo que son y han sido hasta el presente”³⁸. Este es el elemento que determina en última instancia la pertenencia de una persona a un grupo étnico o etnonacional, aun cuando la conciencia étnica puede variar de un grupo a otro, o incluso, puede llegar a la “alienación étnica”, es decir, la pérdida de la conciencia étnica.

Teniendo en cuenta lo anterior, si el grupo étnico o etnonacional sintetiza el criterio mixto (objetivo y subjetivo), y partir del cual se deduce la idea de pueblo o nación, sospecho que más que esclarecer la identificación de pueblo tiende a complejizarlo más, sobre todo si tenemos a la lengua y a la conciencia colectiva como elementos determinantes en la constitución plena del grupo étnico. Siendo así, habría tantos pueblos como entidades etnolingüísticas existan, aunado el problema de cómo cuantificar el grado de conciencia étnica de esos grupos lingüísticos, pues sin

³⁷ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 39. “Por comunidad lingüística hay que entender en primer lugar el conjunto de personas que actualmente hablan una lengua propia del grupo en su vida diaria y habitual, bien la tengan como lengua materna o bien como lengua aprendida posteriormente. También forman parte de ella aquellas personas que la tuvieron como lengua materna, aunque tal vez la haya olvidado, con tal que no la haya rechazado expresamente para pasar voluntariamente a formar parte de otra colectividad y de otro grupo lingüístico. Incluso hay que considerar como tales a todas aquellas personas que, no habiéndola hablado nunca ellas mismas, reconocen que sus padres o antepasados inmediatos la hablaban y, de la misma manera que ellos, consideran a esa lengua y la tienen todavía hoy como la lengua propia y características de la colectividad o pueblo al que dicen pertenecer”.

³⁸ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 43. Un conocido exponente del criterio subjetivo es Ernest Renan. Este autor considera que el dato objetivo no define necesariamente a la nación, debido que esta se concibe más bien como *un alma o principio espiritual* cuya constitución prescinde de la raza, la lengua, la afinidad religiosa, la geografía, las necesidades militares, etc. “Una Nación es, por lo tanto, una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y que aún se está dispuesta a hacer. Supone un pasado; se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de proseguir con la vida en común. La existencia de una nación, (si se me permite la metáfora) *es un plebiscito cotidiano*, al igual que la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida”. Ernest RENAN, *¿Qué es una nación?*, op. cit., p. 89.

duda habrá grupos con un alto grado de identidad colectiva, cuya lengua hablada sea la impuesta por el grupo dominante y sin ninguna pretensión a la autodeterminación por carecer de una estructura institucional, una continuidad histórica o un territorio. Tal es el caso de algunos grupos presentes en la diáspora migratoria que se definen en términos lingüísticos e identitarios, como los gitanos, negros, inmigrantes, etc.

Por lo anterior, consideramos que el criterio étnico no parece ser la más feliz a los efectos de identificación de la noción de pueblo en cuanto sujeto del derecho a la autodeterminación, aun cuando el autor señala que de esta categoría general se deducen cuatro formas en que puede revestir el grupo étnico o etnonacional: minoría étnica no territorial, pueblo, nación y nacionalidad, cuyo rasgo común es que se trata -con excepción del primero³⁹, de comunidades de cultura con territorio propio y portadores del elemento objetivo y subjetivo. De modo que entre ellos tan sólo existe una diferencia mínima, sobre todo, entre pueblo y nación hay una diferencia de grado, ya que en la nación la conciencia étnica es mas “viva y desarrollada” mientras que en el de pueblo es más ambiguo⁴⁰. En todo caso, su faceta política es expresada en la *nacionalidad* en cuanto comunidad cultural que no goza de la soberanía política, es decir, que no es un Estado. De ahí que entre nación y nacionalidad no existe una diferencia intrínseca. “La nación por sí misma no especifica si ese grupo étnico es o no Estado o comunidad política soberana. Puede serlo como en los estados uninacionales y puede no serlo. En cambio la palabra “nacionalidad” significa expresamente que ese grupo étnico no es, por el momento, un Estado, aunque no se excluye que pueda serlo en un futuro, en cuyo caso dejará de llamarse

³⁹ Una minoría no territorial “significa por tanto, de todo grupo humano que posee la unidad cultural de la etnia y tiene en algún grado su propia concienciase étnica, pero que está desprovisto de territorio propio”. Por tanto, al no tener territorio propio no serian candidatos a la autodeterminación debido que “la falta de territorio implica necesariamente una falta de cohesión geográfica que hace imposible la plena aplicación del derecho de autodeterminación”. OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 46 y 47.

⁴⁰ “En sentido propio se entiende por pueblo todo grupo étnico, dotado por consiguiente de los dos elementos objetivo y subjetivo, que posee un territorio determinado en el que vive la mayoría de sus miembros”. Esta acepción es muy similar a la idea de nación en su sentido sociológico y político. “La nación en sentido sociológico e histórico es un grupo étnico con su territorio propio en el que vive la mayoría de sus miembros pero que, a diferencia del pueblo, posee una conciencia étnica viva y desarrollada. El mayor grado de conciencia de su individualidad es lo que distingue al concepto de nación del de pueblo” OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 47 y 48.

nacionalidad para convertirse en un Estado uninacional”⁴¹. En otras palabras, para Obieta Chalbaud es en la *nacionalidad* donde radica la legitimación política más visible de la lucha por la autodeterminación, más que en el pueblo; con lo cual lejos de resolver la cuadratura del círculo, hemos ampliado el marco de indeterminación del sujeto a la autodeterminación política.

De acuerdo con lo anterior, si el criterio étnico nos lleva a la misma indefinición de “pueblo” como se ha visto, quizás resulte más conveniente precisar el término pueblo desde el paradigma de los derechos humanos. Este es el planteamiento que formula James Anaya en el contexto del derecho internacional de los derechos humanos. Básicamente la propuesta de Anaya señala que la expresión “pueblos” puede entenderse a partir de dos posiciones generales. La primera consiste en una posición *restrictiva* de pueblos, dentro del cual subyacen tres variantes y cada una resulta problemática. En la segunda posición -que es con la que se identifica el autor- plantea una concepción *ampliada* de la idea de “pueblos”, a partir de los sustratos que informan los derechos humanos. Veamos cómo se desglosan cada una de estas posiciones.

La primera variante consiste que “la autodeterminación sólo puede predicarse de poblaciones pertenecientes a territorios que se encuentran bajo condiciones de colonialismo clásico”. Este es el criterio predominante en el régimen de descolonización conocida también como la “tesis del agua salada”⁴². El inconveniente de esta lectura señala Anaya, es que “al limitar la aplicación del principio de autodeterminación a los pueblos de territorios de tipo colonial clásico,

⁴¹ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 49.

⁴² En efecto, la “tesis del agua salada” o la doctrina del agua azul” limitaba la autodeterminación de “todos los pueblos” a aquellos que han sufrido colonización. Las minorías nacionales y los pueblos indígenas ubicados dentro de las fronteras estatales no serían reconocidos como “pueblos” con derecho a la autodeterminación según el derecho internacional ante el temor de la comunidad internacional de que tal reconocimiento implicara el derecho a formar un Estado propio. Por lo tanto, la elaboración de esta tesis “fue precisamente para excluir de los procedimientos de descolonización a los enclaves de pueblos indígenas o tribales que vivían en el interior de las fronteras de estados independientes”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 87. Sin embargo, un enfoque más modesto del derecho a la autodeterminación debería reconocer una suerte de “autodeterminación interna” a las minorías nacionales mediante la forma de autonomía territorial, lo cual supondría una mayor coherencia moral del derecho internacional. KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 219.

supone negar la importancia de este principio para todos los sectores de la humanidad y, por lo tanto, debilita su carácter de principio de derechos humanos”⁴³.

La segunda variante sostiene que los pueblos con derecho a la autodeterminación son tanto las poblaciones de los Estados independientes como aquellas de los territorios coloniales en el sentido clásico. Digamos que esta variante resume la anterior al limitarse a los Estados constituidos, y por formarse mediante el proceso de descolonización. La dificultad de esta proposición es que deja fuera a grupos subestatales, y otros grupos que también reivindican el derecho a la autodeterminación. En otras palabras, acá no hay cabida para las minorías nacionales ni los pueblos indígenas.

Una tercera propuesta viene de aquellos que aceptan la premisa de un mundo dividido en comunidades territoriales soberanas y mutuamente excluyentes, definiendo a los pueblos con derecho a la autodeterminación, ya no en términos de Estados o en función de fronteras territoriales coloniales, sino en virtud de “esferas perceptibles de cohesión etnográfica y soberanía territorial ejercida históricamente. Bajo esta concepción, serían “pueblos” “aquellas unidades que alguna vez fueron estados soberanos o que en virtud de un postulado de teoría etnonacionalista tiene derecho a ser estados”⁴⁴. Como se advierte, esta variante evoca la concepción de pueblo según vimos en el apartado anterior con Obieta Chalbaud, en cuanto que es definido históricamente por una comunidad de cultura, y sobre la base del criterio étnico o etnonacional⁴⁵. Por lo tanto, esta variante privilegia a aquellas minorías etnonacionales que aspiran a la estatalidad independiente, dejando fuera a los pueblos indígenas y otros grupos cuya demanda no necesariamente aterriza en la constitución de nuevos Estados.

Este último supuesto también resulta restringida y problemática según Anaya, en la medida en que sobrevalora la etnicidad y la comunidad histórica; además, esta visión limitada es propia de la tradición occidental que encasilla a la humanidad en la categoría “individuo-estado”, e “ignora en gran medida las múltiples esferas de comunidad, autoridad e interdependencia que realmente existen en la experiencia humana. Desde esta perspectiva, la humanidad se ve reducida a unidades de

⁴³ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 142.

⁴⁴ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 144.

⁴⁵ OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 47 y ss.

organización definidas por el repertorio de categorías estatistas, de tal modo que termina oscureciendo el contenido de derechos humanos de la autodeterminación y los valores en los que ésta se funda, en un mundo que es cada vez menos estatocéntrico”⁴⁶.

Por las razones expuestas y teniendo en cuenta las limitaciones de la posición restrictiva de “pueblos”, el profesor de la Universidad de Arizona planteará una concepción ampliada e incluyente del término “pueblos”, teniendo en cuenta el principio universal de los derechos humanos, de modo que aplicará a todos los grupos y la humanidad entera. En este sentido, para Anaya, “el término pueblos se refiere no sólo a las poblaciones agregadas de los estados y territorios coloniales, sino a otras esferas de comunidad que definen la existencia humana y la sitúan en el mundo. Por lo tanto debe entenderse que el término incluye también a los pueblos indígenas y a otros grupos”⁴⁷, como en el caso de las minorías nacionales.

En vista de lo expuesto, uno se atrevería decir que la propuesta de Anaya no hace más que transcribir con otras palabras lo que ya estaba reconocido en los instrumentos internacionales de la ONU en el sentido de que “Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación”⁴⁸, sólo que a la luz del discurso de los derechos humanos interpreta que pertenece a todas las personas que conforman los pueblos indígenas, minorías nacionales y a otros grupos. El problema con esta concepción ampliada que soslaya la cuestión etnonacional, es que arrastra la misma imprecisión semántica del término “pueblos”, pues si bien se entiende que es un derecho individual y colectivo del conjunto de la humanidad, no está claro qué criterio debe legitimar y delimitar la autodeterminación de una parte de esa humanidad organizada en forma de pueblo concreto y situado. Dicho de otro modo, ¿cuál es el núcleo constitutivo de la autodeterminación de esos pueblos? Y sobre todo, el asunto que nos ocupa ¿cómo explicar la naturaleza distintiva o el contenido de la autodeterminación de los pueblos indígenas y minorías nacionales, si es que existe tal modulación?

⁴⁶ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 145.

⁴⁷ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 148 y 149.

⁴⁸ Véase al efecto artículos 1(2) y 55 de la carta fundacional de las Naciones Unidas, así como el art. 1(1) de sus respectivos Pactos de Derechos Humanos: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y, Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos.

Ante tal cuestionamiento, Anaya tratará de solucionar esta ambigüedad acudiendo al contenido de la autodeterminación que a su juicio comportan básicamente dos significados: el *aspecto sustantivo* y el *aspecto reparativo*. De modo que en la explicación de estos dos componentes radica -a mi modo de ver- la novedad teórica de Anaya que se complementa a la noción de “pueblos” como veremos.

Respecto al primer aspecto, “la autodeterminación sustantiva se compone de dos elementos normativos. En primer lugar, en lo que puede denominarse su aspecto *constitutivo*, la autodeterminación requiere que el diseño institucional de las instituciones de gobierno refleje sustancialmente el resultado de procesos guiados por la voluntad del pueblo o los pueblos gobernados. En segundo lugar, en lo que puede denominarse su aspecto *continuado*, la autodeterminación exige que el diseño de las instituciones políticas, independientemente de los procesos que lleven a su creación o transformación, permita a la gente vivir y desarrollarse libremente de forma permanente”⁴⁹. En otras palabras, que la estructura política básica sea definida y reformada por los propios pueblos, -no ser producto de imposición- cuyo funcionamiento deben reflejar las decisiones colectivas tomadas libremente por sus miembros de forma permanente.

Por otro lado, el presupuesto del aspecto *reparativo* consiste en una violación a la autodeterminación sustantiva, siendo el caso más paradigmático, el proceso de descolonización que llevaron a la estatalidad independiente. Sin embargo, “Las normas que rigieron la descolonización no representan por sí mismas la sustancia del principio de autodeterminación, sino más bien suponen medidas para reparar una desviación específica del principio, de la condición colonial en su forma clásica”⁵⁰. En definitiva, “mientras que los elementos sustantivos de la autodeterminación se predicen genéricamente a todos los sectores de la humanidad, es decir, de todos los pueblos, la autodeterminación se refiere en su sentido restringido a sus aspectos reparativos. Las prescripciones y los mecanismos reparativos desarrollados por la comunidad internacional benefician necesariamente sólo a aquellos grupos que han sufrido violaciones de su derecho sustantivo a la autodeterminación. Los pueblos

⁴⁹ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 151 y 152.

⁵⁰ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 150.

indígenas forman parte de esta categoría reducida de beneficiarios de la autodeterminación que incluye a grupos con derecho a medidas de reparación, pero el régimen de reparación que se está desarrollando en el contexto de los pueblos indígenas no fomenta la formación de nuevos estados”⁵¹, subraya Anaya.

Con este planteamiento, Anaya pretende cuestionar aquella posición comúnmente compartida por muchos autores que distinguen la autodeterminación en su doble faceta, “interna” y “externa”⁵²; pues a juicio del autor, esta dicotomía resulta limitada y excluyente, pues se refiere solamente a los estados como actores principales⁵³; en cambio “el esquema alternativo de autodeterminación constitutiva y continuada (...) identifica dos aspectos fenomenológicos de la autodeterminación aplicable a todas las esferas de la asociación humana, esferas que son múltiples y que se solapan entre sí”⁵⁴.

Lo anterior se entiende si tenemos en cuenta que con la autodeterminación sustancial se trasciende a la noción de “pueblos” suscrita dentro de las fronteras estatales o de postulados sobre descolonización clásica, incluyendo ahora a las minorías nacionales y los pueblos indígenas como candidatos potenciales a esta nueva idea de autodeterminación. En este sentido, tiene lógica el aspecto reparativo de la autodeterminación sustancial en la forma expuesta, debido que las medidas reparativas no siempre conducen a la formación de nuevos estados⁵⁵; tal es el caso de los pueblos indígenas que conciben el derecho a la autodeterminación como

⁵¹ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 151.

⁵² Véase al efecto según autores citados: Julen GUIMÓN, *El derecho de autodeterminación*, op. cit., p. 25-27; ABASCAL CONDE, *¿Derecho a la autodeterminación?* op. cit., pp. 21 y 22; OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 75-78; MARIÑO MENÉNDEZ, *La protección internacional de las minorías*, op. cit., pp. 6-8.

⁵³ “La dicotomía interno/externo plantea la división de la autodeterminación en dos ámbitos independientes: uno que se refiere a asuntos exclusivamente internos para un pueblo (como los derechos de la participación política) y otra que tiene que ver exclusivamente con la condición de un pueblo en relación con otros pueblos (como la libertad de dominio extranjero)”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 152.

⁵⁴ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 152.

⁵⁵ Escribe Anaya: “No obstante, la secesión puede ser una opción reparadora en determinados contextos (...) cuando no puede asegurarse la autodeterminación sustantiva para un grupo o cuando exista un beneficio neto para el bienestar de todos los sujetos interesados. De todas formas, en la mayoría de los casos en el mundo postcolonial es más que probable que la secesión suponga una cura peor que la enfermedad desde el punto de vista de todos y todas las interesadas”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 159 y 160.

fundamento de sus reivindicaciones, aun cuando sus demandas no conllevan necesariamente la estatalidad independiente⁵⁶.

En este sentido, la propuesta de Anaya intenta resolver el equívoco de que la autodeterminación de los pueblos no siempre equivale a secesión como parece conducir la posición asumida por Obieta Chalbaud, quién considera la etnonacionalidad un presupuesto de la autodeterminación colectiva, cuya naturaleza envuelve la formación de Estados independientes. Desde este enfoque, el alcance de la autodeterminación llevado al extremo conduce al separatismo en el caso de las minorías nacionales, según el “principio de nacionalidad”; mientras que en el caso de los pueblos indígenas, sobre todo en América Latina, es común señalar que su formulación se limita a la autonomía como expresión concreta de la autodeterminación⁵⁷. En definitiva, tanto minorías nacionales como pueblos indígenas resultan sujetos plenos de derecho a la autodeterminación política, si bien no siempre coinciden con la estatalidad independiente, siendo éste un rasgo distintivo de los grupos etnonacionales; mientras que los pueblos indígenas pretenden ejercerlo mediante un estatuto distinto a la estatalidad, que por lo general se inscribe dentro de

⁵⁶ Teniendo en cuenta que el derecho de autodeterminación no exige necesariamente la secesión, aunque lo incluye; a diferencia del principio de nacionalidades que subyace la teoría a cada nación corresponde un Estado y viceversa. En este sentido, señala Obieta Chalbaud, “el principio de las nacionalidades ha quedado modernamente sustituido por el derecho de autodeterminación. Este no exige necesariamente la creación de un Estado independiente para cada pueblo, sino que pone el acento en que sea el propio pueblo el que decida su destino futuro”. OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, op. cit., p. 81.

⁵⁷ Como señala Díaz Polanco: “Inconformes con su situación económica, social, política y cultural, los pueblos reaccionan de dos maneras: declinan pertenecer en la sociedad política que los sujeta y, en consecuencia, procuran constituir su propio “hogar público”; o reafirman su pertenencia al Estado-nación, mientras reclaman el reconocimiento de derechos -en tanto colectividades- que entrañan algún grado de transformaciones del arreglo sociopolítico en vigor. El primer caso lleva al separatismo; el segundo conduce por los senderos de la autonomía. Esta es la opción que, como regla, han escogido los pueblos indígenas de América Latina”. Héctor DÍAZ POLANCO y Consuelo SÁNCHEZ, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002, p. 9. También Villoro señala que en el “Caso de la América india, no hay un solo pueblo indígena que ejerza su capacidad de autodeterminación en el sentido de separarse del Estado nacional. Pese a la opresión sufrida en más de cinco siglos, el mestizaje y la integración en las instituciones de las nuevas naciones crearon una realidad social y cultural de la que la mayoría de los indígenas se sienten una parte. Tienen conciencia, además, de que tanto desde un punto de vista económico como político no podrían subsistir como entidades segregadas del Estado-nación. Lo que piensan y quieren es que su pertenencia no les sea impuesta, que sea su propia obra, de tal modo que no tengan que negar sus formas de vida colectiva para ser parte de una sociedad más amplia”. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 83.

los Estados. Esta diferencia parece ser una de las claves explicativas que tanto minorías nacionales como pueblos indígenas hayan seguido un desarrollo distinto en el reconocimiento normativo e institucional de sus demandas a la autodeterminación sustancial según veremos con mayor detalle en los epígrafes siguientes.

3. Genealogía y reconocimiento diferenciado de las minorías nacionales y pueblos indígenas en el orden internacional

A fin de situar la evolución de la lucha por la emancipación política de las minorías nacionales y los pueblos indígenas, veremos en los apartados siguientes básicamente el proceso de desarrollo genealógico, normativo e institucional diferenciado que han experimentado ambos colectivos en el tiempo y en el espacio. Esto quiere decir que subyace una historia de reivindicaciones de las minorías nacionales que precede en el tiempo a los pueblos indígenas como sujeto político en el orden internacional, mientras la presencia articulada de los pueblos indígenas apenas comienza en las últimas décadas del siglo pasado⁵⁸. Asociada a esta genealogía diferenciada, veremos también que subyacen además en tales reivindicaciones, un discurso político y una estrategia de lucha no siempre coincidente, pues para las minorías nacionales la lógica de la disputa del poder tiende su realización plena en la formación de Estados independientes; mientras que la naturaleza de los pueblos indígenas en la significación de la autonomía, se constriñen por lo general en los marcos estatales mediante un estatuto político diferenciado. En cualquier caso, este proceso de desarrollo distintivo ha terminado por reflejar en la práctica de los organismos internacionales y en el derecho internacional contemporáneo en un reconocimiento normativo e institucional diferenciado.

⁵⁸ Cabe mencionar que el antecedente del movimiento indígena contemporáneo se remonta en la iniciativa del Consejo de la Confederación Iroquesa cuando “Deskaheh, portavoz del Consejo, dirigió solicitud a la Sociedad de Naciones relativa a la larga disputa entre los iroqueses y Canadá. Aunque Deskaheh consiguió el apoyo de algunos miembros de la Sociedad, ésta cerró finalmente sus puertas al pueblo iroqués, cediendo a la posición de que las quejas de los iroqueses constituían un asunto interno de Canadá ajeno a la competencia de la propia Sociedad”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 95.

3.1 El proceso evolutivo de la emancipación política de las minorías nacionales

En efecto, la historia de la emancipación política de las minorías nacionales se remonta desde el origen mismo del nacionalismo moderno con el “principio de las nacionalidades”, que resalta la nación como el único referente identitario dentro de una comunidad política⁵⁹. Este sustrato ideológico se reactivará en el proceso de reacomodos geopolíticos y la redefinición de las fronteras, sobre todo, a partir del desmembramiento de los grandes imperios multinacionales como el austro-húngaro, el otomano o el ruso, contexto en el cual aparecerán los movimientos nacionalistas minoritarios que reivindicarán su derecho a autogobernarse siguiendo el mismo patrón de nacionalidad, debido a su incorporación injusta en los grandes imperios europeos⁶⁰.

Sin embargo, será tras la I Guerra Mundial cuando las minorías nacionales alcanzarán mayor protagonismo y visibilidad como consecuencia de la nueva configuración cartográfica de Europa en la formación de nuevos Estado, cuyas fronteras fueron trazadas según el deseo de muchas minorías nacionales que otrora

⁵⁹ A lo largo del siglo XIX, “el principio de las nacionalidades había legitimado no solamente las aspiraciones nacionales de determinados pueblos europeos en clave de reunificación o secesión, sino que también había espoleado las demandas de un nuevo acomodo interno por parte de un buen número de minorías nacionales. En uno u otro sentido, el siglo XIX acabaría en pleno proceso de consolidación de las identidades nacionales que disponía de una forma política propia [...]”. Eduardo J. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX” en *Derechos y libertades*, IDHBC-Dykinson, N° 23, Época II, junio, Madrid, 2010, p. 40.

⁶⁰ Señala Kymlicka: “Las minorías insatisfechas han constituido una fuente de conflictos desde mediados del siglo XIX, y las luchas de minorías secesionistas e irredentistas han redibujado el mapa de Europa en numerosas ocasiones, a menudo de forma violenta y desestabilizadora”. KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 42. Si bien “los siglos XVII y XVIII había consistido fundamentalmente en una protección jurídica a través de tratados internacionales de determinadas minorías religiosas, en el siglo XIX se había complementado con la protección internacional de minorías no solo religiosas, sino también nacionales. La lengua toma en cierto modo el relevo de la religión como factor principal de identidad colectiva en Europa del siglo XIX y se convierte en la principal base objetiva de cohesión nacional de las naciones europeas. En los albores del siglo XX, la mitad occidental del continente se estructura en Estados nacionales consolidados, en los que prevalece una identidad mayoritaria basada fundamentalmente en la lengua y la cultura. [...] Por el contrario, en la parte central y oriental del mapa europeo el territorio se halla sometido mayoritariamente a imperios multinacionales (ruso, austro-húngaro y otomano) con una acusada pluralidad interna, no sólo lingüístico-cultural, sino también religiosa”. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX”, op. cit., pp. 41 y 42.

formaran parte de los decadentes imperios multinacionales⁶¹. En medio de este proceso de reacomodo geopolítico, también muchas minorías acabaron en el lado “equivocado”, y esto ponía de manifiesto que ninguno de los nacientes Estados era étnicamente homogéneo. Por lo tanto, para salvaguardar los derechos de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas que terminaron en otros Estados, se implementaron Tratados para la Protección de la Minorías o Tratados Bilaterales para garantizar la protección recíproca de los connacionales en los países vecinos; tal fue el caso por ejemplo, de Alemania y Polonia que se comprometieron conceder derechos especiales a las minorías del país contrario asentadas en sus respectivas fronteras⁶².

A tales propósitos obedecieron los Tratados de Paz de 1919 que se firmaron al final del período de 1914-1918, bajo el auspicio de la Sociedad de Naciones, y que incluyeron entre otras cuestiones, diversas disposiciones para la protección de las minorías nacionales; siendo uno de sus rasgos inherentes, su marcada ambigüedad legal y política, que condicionó su eficacia práctica. Como bien señala Núñez Seixas: “Por un lado los Tratados no reconocían en ningún caso a las minorías nacionales como sujetos de derecho, sino que se limitaban a proteger a los individuos pertenecientes por raza, lengua o religión a un grupo étnico distinto de la mayoría del Estado que habitaba. Sin embargo, no se proveían ninguna definición adicional de lo que se entendía por *minoría nacional*, siendo utilizado en la práctica el término “raza” como sinónimo de pertenencia a un grupo étnico determinado; igualmente se daba por supuesto que tanto la religión como la lengua eran identificadores suficientes de una minoría”⁶³.

⁶¹ En efecto, “tras la I Guerra Mundial y la posterior Conferencia de Paz de Versalles (1919), el mapa europeo sufrió una profunda alteración. En Europa Central y Oriental, el hundimiento de los grandes imperios multinacionales dio lugar al nacimiento de nuevos Estados, cuyas fronteras fueron trazadas de acuerdo con las demandas de los movimientos nacionalistas que habían adquirido un gran protagonismo durante la I Guerra Mundial, así como de los intereses geoestratégicos de las potencias vencedoras”. NUÑEZ SEIXAS, “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939)”, op. cit., p. 45.

⁶² Paradójicamente los mismos tratados promovidos por la Liga de Naciones fueron invocados en la segunda Guerra Mundial por algunos países para justificar la invasión o intervención a otros países, como fue el caso de la Alemania nazi según afirma Kymlicka: “la Alemania nazi justificó su invasión de Polonia y de Checoslovaquia aduciendo que estos países habían violado los derechos que, según los tratados, tenían los alemanes que vivían en sus respectivos territorios”. KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 43.

⁶³ NUÑEZ SEIXAS, “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939)”, op. cit., p. 70.

Esta deficiencia normativa, aunado al protagonismo político de los Estados miembros, al final acabó por limitar la eficacia de la Sociedad de Naciones para garantizar derechos de las minorías, que en última instancia revistió un papel político más que una función garantista. Esta inconsistencia se manifestó tanto en el procedimiento como en el contenido del sistema de protección según Núñez Seixas, debido que, 1) las minorías no fueron parte activa en el procedimiento, sino los propios Estados; 2) el procedimiento era excesivamente largo y dejaba un amplio margen de maniobra de los Estados para defender sus intereses; 3) los Estados susceptibles de incumplir las normas estipuladas en los Tratados estaban ligadas a las grandes potencias que dominaban la SdN; además, 4) el tratado no disponía de provisiones coercitivas para cumplir sus resoluciones⁶⁴. Por esta razón reconocerá Pablo de Azcárate que los tratados internacionales fueron “armas internacionales en su forma” y nacionales en su esencia”, de modo que cuando “las únicas armas a disposición de uno son la persuasión y la presión moral, es prudente establecer el procedimiento más adecuado posible para obtener los mejores resultados de su utilización”⁶⁵.

Por todo lo anterior, es posible señalar que el tratamiento de las minorías tras la I Guerra Mundial estuvo marcado por un debate vivo y activo en torno a los derechos específicos de las minorías nacionales, cuya máxima expresión normativa e institucional pretendió afianzarse en los Tratados de las Minorías a través de la Sociedad de Naciones, aunque a fin de cuentas, la protección de las minorías en la primera posguerra se haya considerado por la historiografía como un fracaso⁶⁶.

Pese a todo, el período de entreguerras supuso un debate encendido a favor de las minorías, con la implementación de instrumentos e instituciones internacionales para la protección de las minorías nacionales; sin embargo, este proceso sería silenciado más tarde con la creación de la Organización de las Naciones Unidas tras

⁶⁴ NUÑEZ SEIXAS, “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939)”, op. cit., p. 85.

⁶⁵ Pablo de AZCÁRATE, *Minorías nacionales y derechos humanos*, ed. y prólogo de Javier Rupérez, UC3M-Congreso de los Diputados, Madrid, 1998, p. 200.

⁶⁶ No obstante, señala Núñez Seixas, “las razones últimas de ese fracaso no se deben buscar de modo exclusivo en los defectos y limitaciones internas del sistema y del procedimiento, sino que se han de atribuir a la evolución conjunta de la situación internacional en el periodo de entreguerras y el auge de los autoritarismos en Europa”. NUÑEZ SEIXAS, “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939)”, op. cit., p. 86.

la II Guerra Mundial. La razón de este cambio obedeció a la emergencia de un nuevo paradigma ideológico basado en el discurso de los derechos humanos que sustituiría al de las minorías nacionales⁶⁷. Así, en lugar de “proteger directamente a los grupos vulnerables, las minorías iban a ser protegidas indirectamente: se garantizarían derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia a un grupo determinado. Derechos humanos esenciales como la libertad de expresión, asociación y conciencia, aunque son atribuibles a los individuos, son ejercidos colectivamente y, por tanto, permiten la protección del grupo minoritario”⁶⁸.

En este sentido, el paradigma de los derechos humanos comportó una alternativa a los derechos de grupos, los cuales fueron prácticamente borrados en el mapa internacional, puesto que ya no serían necesarios una vez que los miembros de las minorías disfrutaran de libertad e igualdad de trato. De ahí que la segunda posguerra sea considerada como un periodo marcado por la negación de cualquier mención jurídica de las minorías. Prueba de ello es que la propia Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 según Capotorti, “carece de toda referencia a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, lingüísticas y religiosas”, limitándose a reconocer el respeto universal de los derechos humanos con base en el principio de la igualdad y no discriminación⁶⁹.

⁶⁷ Según Vieyetz, este cambio de paradigma se afianzó en buena medida debido que la cuestión nacionalista fue utilizada muchas veces como causa de la provocación de las guerras. Esta experiencia influyó en la conciencia colectiva para que “los vientos de la inmediata posguerra no soplarían de modo favorable a la causa de las minorías europeas. Esto provocó que los desarrollos alcanzados durante la época de la Sociedad de Naciones fueran abandonados, frente al empuje de la idea de la dignidad humana entendida en clave individual y más bien desprovista de su componente cultural”. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX”, op. cit., pp. 51 y 52.

⁶⁸ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 43.

⁶⁹ Francesco CAPOTORTI, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Nueva York, 1991, pp. 28 y 29. Señala Anaya que “esta norma de no discriminación se reitera y elabora en una pluralidad de instrumentos internacionales y regionales de derechos humanos, incluidas la Convención de la ONU para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención Americana sobre los Derechos Humanos, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, la Declaración sobre el Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y la Declaración Universal de los Derechos Humanos”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el*

En consecuencia, con la emergencia de las Naciones Unidas supuso prácticamente la extinción de los derechos de minorías que habían sido reconocidos en el contexto de la Sociedad de Naciones, debido que la Carta como la Declaración sólo reconocían derechos humanos con pretensión universalista. Un estudio preparado en 1950 por el Secretario General de las Naciones Unidas, consideraba caducado el régimen de protección de las minorías asumido por la Sociedad de Naciones en el contexto de la primera posguerra. Y al efecto señalaba que “[...] todo el sistema fue trastocado por la segunda guerra mundial. Todas las decisiones internacionales adoptadas a partir de 1947 se inspiran en una filosofía distinta. Se ve surgir la idea de la protección general y universal a los derechos humanos y las libertades fundamentales. Así, pues, ya no son sólo las minorías de determinados países, sino todos los seres humanos de todos los países, quienes gozan de una cierta protección internacional. Dentro de este sistema se pueden concebir también normas especiales a favor de determinadas minorías, pero el ángulo desde el que se aborda el problema es totalmente distinto del de 1919.[...] el antiguo régimen de protección a las minorías ha dejado de existir en lo que concierne a los países ex enemigos con los que se concertaron los mencionados tratados. Sería difícil aceptar que los autores de los tratados de paz hubieran adoptado esta actitud si hubiera supuesto que las obligaciones asumidas en 1919 sobre el trato a las minorías continuarían en vigor en lo relativo a los Estados que no entraban en la categoría de ex enemigos. Al considerar el cuadro completo, se llega a la conclusión de que de 1939 a 1947, el conjunto de las circunstancias ha cambiado en tal medida que el sistema ha perdido su vigencia”⁷⁰.

Sin embargo, es de reconocer que con la configuración de un sistema de protección universal de derechos humanos en el seno de las Naciones Unidas, sin duda fue un gran paso en la valoración de la dignidad de las personas⁷¹; después de

Derecho Internacional, op. cit., p. 176. En el mismo sentido, KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 44.

⁷⁰ “Estudio sobre la validez jurídica de las obligaciones asumidas con respecto a las minorías” (E/CN.4/367 Y Add.1) cap. XIV. Véase en este mismo sentido, CAPOTORTI, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, op. cit., p. 29.

⁷¹ Al efecto, señala Eusebio Fernández que “la idea de dignidad humana o valor atribuido a cada persona humana y que no puede ser sustituido por ningún otro valor, precisa para su delimitación de otros valores como la autonomía, la seguridad, libertad y la igualdad, valores que se encuentran en la actual noción de los derechos humanos fundamentales”.

todo, fueron las personas humanas quienes sufrieron en carne propia la violencia sistemática que significaron las dos guerras mundiales. Además, muchos de los instrumentos señalados reconocían también derechos culturales, raciales, étnicos, etc., a personas pertenecientes a minorías nacionales, aunque sólo haya sido a título personal. Pero con todo esto, fue suficiente para justificar la irrelevancia de los derechos de las minorías nacionales en cuanto sujeto de titularidad colectiva; siendo sus efectos ineludibles a largo plazo que, comunidades culturales centenarias no resistirían el impacto de políticas asimilacionistas puestas en marcha en el proceso de construcción nacional por parte de los Estados. Como señala Kymlicka, “el enfoque de los derechos humanos no iba a otorgar a las minorías aquello que necesitaban para preservar sus lenguas y su cultura, como el derecho a emplear su propio lengua en las instituciones públicas (colegios, tribunales o medios de comunicación) o a ejercer algún tipo de autonomía local o regional”⁷².

En definitiva, tras la segunda guerra mundial, el discurso de los derechos de las minorías será anulado durante un largo tiempo, siendo sustituido por políticas integristas que tendían a afianzar el Estado-nación mediante la constitución de identidades nacionales ciegas a las diferencias culturales, puesto que se creía que tarde o temprano las minorías culturales serían asimilados según los imperativos de la cultura oficial. Sin embargo, el tiempo revelará que esta política no sólo fue errada por su fracaso, sino que supuso el resurgimiento de diferentes minorías oprimidas que se hicieron visibles a partir de la década de los 80's, siendo los pueblos indígenas uno más de los actores colectivos que emergieron en la escena internacional.

3.2 Reconocimiento normativo e institucional de los pueblos indígenas y las minorías nacionales en la contemporaneidad

Teniendo en cuenta el recorrido anterior, se advierte que la genealogía sobre las reivindicaciones colectivas de las minorías nacionales precede a los pueblos indígenas, lo que no significa que no haya habido reivindicaciones y protestas

Eusebio FERNÁNDEZ García, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas” núm. 21, Dykinson, Madrid, 2001, p. 25.

⁷² KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 45.

indígenas en diferentes épocas que siguió a la colonización europea⁷³; pero sólo en un momento histórico determinado, la lucha indígena se articula en forma de movimientos sociales y políticos, reformulando reivindicaciones estructurales relacionadas con la justicia social en un primer momento, y más tarde se unirá al repertorio de derechos sociales, la justicia de reconocimiento a la identidad colectiva⁷⁴. En este sentido, la lucha por la emancipación política de los pueblos indígenas en la contemporaneidad se inscribe dentro de la denominada “colonización interna”, pues si bien la colonización en su sentido clásico ha sido superado, -siendo los únicos beneficiados los criollos descendientes de los propios colonizadores-, tal emancipación no ha alcanzado a los pobladores y pueblos preexistentes antes de la conquista y colonización. De hecho, persiste un tipo de colonización más poderosa que la clásica, tal como lo sostendremos en el último capítulo de este trabajo, relacionado con la “colonización epistemológica”.

⁷³ Como bien señala López Bárcenas, la autonomía indígena “se posicionó como demanda central de los movimientos indígenas nacionales en la década de los noventas del siglo XX y se consolidó a principios del siglo XXI. No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista -española en unos casos, portuguesas en otros- hasta la consolidación de los estados nacionales, desde las rebeliones de Tupac Amaru, Tupac Katari y Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial; pasando por las de el Willka Pablo Zarate en Bolivia, o las de Tetabiate y Juan Banderas entre los Yaquis de México, durante la época republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín Lame en Colombia, durante el siglo XX, hasta la rebelión zapatista también en tierras mayas, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, las luchas de *resistencia* y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con ese nombre, pero si con los mismos proyectos utópicos (...)” Francisco LÓPEZ BÁRCENAS, “Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 423.

⁷⁴ En efecto, las primeras demandas de los pueblos indígenas se enfocaba más a la cuestión de clase que a la identidad. Esto se explica debido a la influencia marxista de los partidos políticos tradicionales de izquierda que empezaban a tener en cuenta la problemática indígena, pero como asunto de clase que debía solucionarse mediante reparto de tierras, proyectos agrícolas, créditos sociales, educación, vivienda, salud, etc., a fin de lograr la igualdad social dentro de la sociedad mayor. En este sentido, algunos estudios académicos trataban de justificar la cuestión étnica desde un enfoque de clase tal como se advierte en los primeros trabajos de Héctor DÍAZ-POLANCO, *La cuestión étnico-nacional*, Fontamara, 2ª ed., México, D.F., 1998. Sin embargo, como nos señala Stavenhagen, a partir de los años noventas, los movimientos indígenas empiezan a asumir un discurso propio que, aunado a la cuestión socioeconómica, se suma el tema de la identidad étnica, la autonomía y la autodeterminación. Rodolfo STAVENHAGEN, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, México, D.F., 2000, pp. 20 y 21.

Dicho lo anterior, el resurgimiento de las minorías nacionales coincide también con la aparición de los pueblos indígenas en el contexto internacional entre los años 70's y 80's; de modo que ambos colectivos aparecen compartiendo el mismo el papel de sujetos oprimidos dentro de las fronteras estatales donde quedaron confinados, aunque el grado de injusticia y el tipo de demandas específicas no siempre sean las mismas tal como veremos. Además, la vía que elegirán en el proceso de desarrollo normativo e institucional tampoco llevará por los mismos derroteros, y es acá donde pretendemos remarcar una distinción de carácter metodológica entre pueblos indígenas y minorías nacionales.

En efecto, desde los primeros tiempos en que los pueblos indígenas empezaban a llamar la atención a la comunidad internacional en el periodo de posguerra, al mismo tiempo se estaba implementando el proceso de descolonización según los postulados de la Carta de las Naciones Unidas y la “tesis del agua azul” que limitaba la autodeterminación a los pueblos que fueron colonizados allende del mar. Sin embargo, para la suerte de las minorías nacionales y los pueblos indígenas, el régimen de descolonización no sólo suponía su exclusión en este proceso, sino además, en el seno de ambos colectivos se estaba gestando un proceso diferente, y que a su vez, les proveía de argumentos propios frente a la descolonización. Así, para el caso de los pueblos indígenas, la comunidad internacional estaba excluyendo a los pueblos que fueron colonizados y que se encontraban al interior de los Estados; mientras que para las minorías nacionales, se estaba dando un trato especial a los pueblos indígenas al ser reconocidos en instrumentos internacionales como el Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo adoptada en 1957⁷⁵, ya que no sólo se les negaba el derecho de autodeterminación como pueblos, sino que ni siquiera se les reconocía derechos específicos.

⁷⁵ Como es sabido, el Convenio N° 107 es el primer instrumento internacional que aborda la cuestión de los pueblos indígenas, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo a solicitud de la Organización de las Naciones Unidas en 1957. Luego sería revisado entre 1988 y 1989 y finalmente sustituido por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989. Al efecto véase más detalladamente Magdalena GÓMEZ, “El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 133-151.

Recordemos que el Convenio 107 de 1957 afirmaba una protección especial para los pueblos indígenas en la medida que recogía fundamentalmente derechos y programas sociales y económicos de promoción y protección a la población indígena; sin embargo, debido al contexto en que se daba -en pleno apogeo de políticas asimilacionistas y de construcción nacional- sus alcances no iban más allá de una concepción paternalista, asimilacionista y asistencialista⁷⁶, cuyo objetivo era acelerar la integración de los indígenas a la sociedad moderna según la filosofía indigenista predominante⁷⁷, de modo que no necesariamente significaba reconocerles derechos territoriales, culturales, sus instituciones o derechos de autogobierno. En este sentido, dicho Convenio hacía un reconocimiento de carácter transitorio a los miembros de las poblaciones indígenas focalizado fundamentalmente en la justicia social más que en los derechos de los pueblos indígenas en cuanto colectivos.

No obstante, el convenio 107 será el punto de partida de una serie de conferencias y pronunciamientos que proseguirán los pueblos indígenas para afianzar su presencia y reconocimiento en el plano internacional, apoyado desde luego, por organizaciones no gubernamentales internacionales, académicos e intelectuales que se dieron cita a la causa indígena en ciernes. Entre las primeras actividades que dieron forma la legitimidad de sus demandas fueron la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación de las Poblaciones Indígenas de América, organizado por el Comité sobre el Racismo, la Discriminación

⁷⁶ Como señala Magdalena Gómez, “El convenio 107 de OIT aprobado en 1957, reflejó la política que era dominante en aquel tiempo, es decir, la del paternalismo y la integración o asimilación, en el marco de un ideal proteccionista. Esto significa que, al asumirse ciudadanos los miembros de los pueblos indígenas, tenderían a desaparecer los pueblos indígenas como tales”. GÓMEZ, “El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo”, op. cit., p. 135. Véase del mismo modo, ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional* pp. 89-91.

⁷⁷ En efecto, el indigenismo contemporáneo, de carácter “integracionista”, es bautizado y formalizado en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, que tuvo lugar en México (Pátzcuaro, Michoacán) en 1940. El indigenismo era una apuesta política para integrar al indio a la sociedad nacional promoviendo el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas a fin de que dejaran atrás su atraso social y cultural. Entre sus principales ideólogos en el caso mexicano fueron Gonzalo Aguirre Beltrán, Manuel Gamio, Alfonso Caso, entre otros. En términos generales, el indigenismo se caracterizó en América Latina como una política estatalista con sesgo paternalista y autoritario, lo que con el tiempo llegaría a ser cuestionado por los sectores progresistas y los propios pueblos indígenas, sin haber logrado su propósito de dismantelar las diferencias culturales subyacentes, aunque sus efectos residuales aún siguen vigentes. Al respecto Héctor DÍAZ-POLANCO, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, D.F., 2003, pp. 91-99.

Racial, el Apartheid y el Colonialismo en 1977⁷⁸, conferencia al que asistieron representantes indígenas de toda América Latina. A partir de esta Conferencia, según Anaya, los pueblos indígenas empezaron a tener mayor visibilidad y a plantear sus demandas en el seno de las Naciones Unidas⁷⁹.

Los primeros resultados de la presencia indígena en conferencias y foros internacionales darán cauces hacia la institucionalización de los pueblos indígenas en el seno de las Naciones Unidas en 1971, cuando la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías (hoy Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos) recomendó se llevara a cabo un estudio completo sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas⁸⁰; siendo nombrado al efecto como Relator Especial, el ecuatoriano José Martínez Cobo. El informe final fue presentado en sucesivas entregas entre 1981 y 1984, en el cual contenía una extensa constatación de violaciones a los derechos humanos de las poblaciones indígenas del mundo, cuyas conclusiones y recomendaciones respaldaba las demandas de los pueblos indígenas⁸¹. Dicho informe conocido también como “El estudio Martínez Cobo”, será una referencia imprescindible en la discusión posterior en materia de derechos de los pueblos indígenas en el sistema de las Naciones Unidas, pues uno de sus efectos decisivos fue la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas por la Comisión de Derechos Humanos y el Consejo Económico y Social en 1982⁸². Entre otras funciones especiales, una de las encomiendas del Grupo de Trabajo consistió en elaborar estándares normativos

⁷⁸ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional* pp. 93 y 94

⁷⁹ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional* p. 94.

⁸⁰ Resolución 1589 (8) del Consejo Económico y Social, 21 de mayo de 1971, Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, 50º periodo de sesiones, Suplemento Nº 1, Doc. ONU E/5044 (1971).

⁸¹ Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de la ONU, Estudio del Problema de la Discriminación contra Poblaciones Indígenas, doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Adds. 1-4 (1986) (Martínez Cobo, José, relator especial).

⁸² El Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas, fue establecido en virtud de la resolución 1982/34 del Consejo Económico y Social. El GTPI es un órgano subsidiario de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos que se reúne anualmente en Ginebra. Básicamente el mandato del Grupo de Trabajo consiste en a) examinar los acontecimientos relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las poblaciones indígenas; y b) prestar atención especial a la evolución de las normas relativas a los derechos de las poblaciones indígenas. El Grupo de Trabajo está formado por expertos independientes y miembros de la Subcomisión (uno por cada región geopolítica del mundo). El GTPI está abierto a la participación de representantes de los pueblos indígenas y sus comunidades y organizaciones.

relativos a los pueblos indígenas; si bien el trabajo de mayor trascendencia normativa será la elaboración del proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, por mandato de la Subcomisión para la Promoción y Protección de Derechos Humanos en 1985⁸³.

Asimismo, el Grupo de Trabajo tendrá una influencia sustancial en el proceso de elaboración del primer instrumento más relevante en materia de derechos de los pueblos indígenas, nos referimos al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo aprobada en 1989⁸⁴. Como es sabido, este Convenio fue adoptado como consecuencia de la revisión del Convenio 107 de la OIT que, a tales alturas había quedado obsoleto a los nuevos tiempos de la “política de la diferencia”, razón por la cual, finalmente haya sido superado por su anacronismo. Por lo tanto, la aprobación del Convenio 169 de la OIT supuso sin duda, un hito en la distinción normativa entre minorías nacionales y pueblos indígenas al dar un trato especial a éstos últimos, reconociéndoles derechos específicos relacionados con sus instituciones, lengua, territorio, derecho propio, autogobierno, etc. Dicho Convenio llegaría a ser el paradigma de reivindicaciones más importantes de los movimientos indígenas al interior de los Estados nacionales, promoviendo su ratificación, reconocimiento y pleno respeto⁸⁵. De hecho, debido al peso jurídico, político y moral del Convenio 169, ha sido considerado la piedra angular en la lucha de los pueblos indígenas del mundo, exigiendo a los Gobiernos locales, regionales y nacionales su pleno reconocimiento. Como consecuencia de este proceso de resistencia indígena, sobre

⁸³ Resolución 1985/22 de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías (29 de agosto de 1985).

⁸⁴ El Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo fue aprobada el 27 de junio de 1989 y puesta en vigor el 5 de septiembre de 1991. Este instrumento es el único que tiene carácter vinculante que trata específicamente sobre los pueblos indígenas y que sigue abierta para su ratificación. Para una lectura general del Convenio 169, véase Magdalena GÓMEZ, *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F., 1995. De la misma autora, véase también, “El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo”, op. cit., pp. 133-151.

⁸⁵ Entre los países que han ratificado el Convenio 169 de la OIT a la fecha de este trabajo, según datos de la OIT: Argentina (2000), Bolivia (1991), Brasil (2002), Chile (2008), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Dinamarca (1996), Dominica (2002), Ecuador (1998), España (2007), Fiji (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), México (1990), Nepal (2007), Nicaragua (2010), Noruega (1990), Países Bajos (1998), Paraguay (1993), Perú (1994), República Centroafricana (2010) y Venezuela (2002). Al efecto, véase: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314. Fecha de consulta última: 31/07/2012.

todo en América Latina, ha supuesto un revulsivo en la radiografía jurídico-política de varios Estados latinoamericanos, pues a partir de la década de los 90's empezaron a reconocerse formalmente derechos específicos a los pueblos indígenas en las distintas Constituciones estatales⁸⁶.

No obstante, tras la adopción del Convenio 169, muchos representantes indígenas consideraron que el Convenio articulaba inadecuadamente los derechos de los pueblos indígenas, que no era suficientemente explícita y coactiva como para obligar a los Gobiernos a satisfacer plenamente las demandas indígenas. Este ambiente de inconformidad dará lugar más tarde, el desarrollo de nuevas normas e instituciones relativas a los pueblos indígenas, siendo el inmediatamente más relevante, la aprobación del proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 1993, cuya discusión y debate seguiría durante más de dos décadas hasta que finalmente será aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2007⁸⁷. Para muchos, la novedad de la Declaración supera el Convenio 169 de la OIT, en cuanto afirma la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y refuerza derechos relacionados con el territorio y el autogobierno; para otros, la Declaración tan sólo hace explícita lo que ya estaba implícito en el Convenio 169. Sin embargo, para el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya, la Declaración “no enuncia ni crea

⁸⁶ Véase al efecto Bartolomé CLAVERO, “Derechos indígenas y Constituciones Latinoamericanas” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 313-338. Magdalena GÓMEZ, “Derecho indígena y Constitucionalidad” en Esteban KROTZ (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, pp. 235-177. Para una visión general sobre la dificultad de armonizar el reconocimiento del derecho indígena en el contexto de la cultura dominante que subyace al constitucionalismo latinoamericano, véase Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y derecho constitucional en América*, Siglo XXI, México, D.F., 1994. De igual forma, Vicente CABEDO MALLOL, *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Icaria, Barcelona, 2012.

⁸⁷ La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por la Asamblea de las Naciones Unidas el 13 de noviembre de 2007. La aprobación de este instrumento contó con la anuencia de una mayoría de 143 Estados a favor, 4 votos en contra (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos de América) y 11 abstenciones. Esta Declaración reconoce fundamentalmente derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, especialmente derechos a la tierra, territorios y recursos naturales; a la identidad y cultura, así como el derecho a la autodeterminación interna. Para un estudio sistemático sobre el contenido y proyección de la Declaración, véase Natalia ÁLVAREZ, Daniel J. OLIVA MARTÍNEZ, y Nieves ZÚÑIGA GARCÍA-FALACES, *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas: Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Catarata, Madrid, 2009.

derechos especiales distintos de los derechos humanos fundamentales que se consideran de aplicación universal, sino que más bien profundiza en esos derechos fundamentales desde las circunstancias culturales, históricas, sociales y económicas específicas de los pueblos indígenas”⁸⁸. Por lo tanto, la Declaración no debería existir, y si existe es porque se “reconocen derechos que debieron haber gozado siempre los pueblos indígenas como miembros de la familia humana, contextualiza esos derechos a la luz de sus circunstancias y características particulares y promueve la toma de medidas para remediar la violación histórica y sistémica de sus derechos humanos”⁸⁹. En cualquier caso, nadie pone en cuestión el gran logro político y moral de la Declaración y que, junto con el Convenio, será una bandera de lucha más para los pueblos indígenas a fin de afianzar sus demandas a la autonomía, pues aún está por verse los efectos prácticos que comportan tales reconocimientos para la emancipación política de los pueblos indígenas.

De acuerdo con lo brevemente descrito, estos avances representan algunas manifestaciones más relevantes en el proceso de desarrollo normativo e institucional de los pueblos indígenas en el orden internacional. Además, no podemos soslayar la importancia de todo un conjunto de mecanismos específicos que se han creado para abordar las cuestiones indígenas en los diferentes organismos internacionales, entre los que podemos destacar la Declaración del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas entre 1995-2004⁹⁰; el nombramiento de un Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas en 2001⁹¹; el fomento de un Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas

⁸⁸ Ver primer informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Sr. James Anaya: A/HRC/9/9 de fecha 11 de agosto de 2008, párrafo 40.

⁸⁹ James ANAYA, “Por qué no debería existir una Declaración de los derechos de los pueblos indígenas” en Natalia Álvarez Molinero, Daniel J. Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (Eds.), *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ediciones de la Catarata, Madrid, 2009, p. 46.

⁹⁰ El Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995-2004) fue proclamado por la Asamblea General en su resolución 48/163, de 21 de diciembre de 1993, dándole como meta principal el fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en los campos de los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud. Véase *Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas: A/RES/48/163*. El 20 de diciembre de 2004, la Asamblea General adoptó la resolución 59/174 que proclama el Segundo Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas, que comenzó el día 1 de enero de 2005. Véase *Asamblea General de las Naciones Unidas: A/RES/59/41*.

⁹¹ El Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas fue creado mediante resolución de la Comisión de

en 2003⁹²; el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobado por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 2007⁹³. También la influencia de todo este conjunto de estándares normativos e institucionales en materia de pueblos indígenas que han sido adoptados en los programas, documentos o políticas de la mayoría de los organismos y agencias de las Naciones Unidas como el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD); el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), la UNESCO, el UNICEF, la Organización Mundial de la Salud (OMS), y en diferentes conferencias auspiciadas por las naciones Unidas, etc.⁹⁴.

En definitiva, se advierte toda una tendencia de desarrollo normativo e institucional que aborda específicamente a los pueblos indígenas, lo cual hace claramente una distinción respecto a las minorías en general, y las minorías nacionales en particular. No obstante, este proceso de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas no significa que no haya habido una tendencia similar respecto a las minorías, sólo que este proceso ha tenido su propia vía de desarrollo como veremos en seguida.

En efecto, las primeras muestras de reconocimiento de derechos de las minorías durante el periodo de posguerra comienza con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas, particularmente en el artículo

Derechos Humanos 2001/57, cuyos mandatos principales son los siguientes: a) recabar, solicitar, recibir e intercambiar información y comunicaciones de todas las fuentes pertinentes, incluido los gobiernos, los propios indígenas, sus comunidades y organizaciones, sobre violaciones de los derechos humanos; b) formular recomendaciones y propuestas sobre medidas y actividades apropiadas para prevenir y remediar las violaciones de los derechos humanos de los indígenas; y c) trabajar en estrecha relación con otros relatores especiales, representantes especiales, grupos de trabajo y expertos independientes de la Comisión de los Derechos Humanos y de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Véase al efecto, *Resolución de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: 2001/57*.

⁹² El 28 de julio de 2000, el Consejo Económico y Social estableció mediante Resolución E/2000/22, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas con el mandato de examinar los asuntos indígenas relativos al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos.

⁹³ El 14 de diciembre de 2007, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas establece un Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas mediante *Resolución 6/36* con la finalidad de proporcionar al Consejo los conocimientos temáticos especializados sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas.

⁹⁴ Véase Julian BURGER y David Martín Castro, “Pueblos indígenas en Naciones Unidas. Mecanismos de protección, agencias e instancias” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 127-130.

27 que afirma: *En aquellos Estados en los que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, a las personas que pertenezcan a tales minorías no se les podrá negar el derecho, en conjunción con el resto de miembros de su grupo, a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propia lengua*⁹⁵. Como se advierte, esta normativa subraya el trato no discriminatorio hacia las personas por criterios raciales, religiosos, étnicos, etc., -y lo mismo que el tratamiento dado a las poblaciones indígenas en sus primeros intentos de protección-, este precepto se refiere a los derechos humanos individuales y no a derechos específicos de grupo, sino derechos civiles y políticos como la libertad de expresión, asociación, conciencia, etc.⁹⁶.

Será hasta la década de los 80's cuando se puede decir que hay un genuino resurgimiento de las minorías en el sistema internacional por la vía de una interpretación progresista del derecho internacional de los derechos humanos. De esta forma, hay un cambio que va del principio de no discriminación hacia una interpretación positiva de los derechos de las minorías. Esto se explica según Kymlicka, "en parte, a cierta jurisprudencia creativa del Comité de Derechos Humanos de la ONU. En el "Comentario General sobre el Artículo 27" que se hizo público en 1994, se argumentaba que el artículo no sólo impone el deber de no discriminar en el campo de las libertades civiles, sino que también puede requerir la

⁹⁵ Para un estudio específico sobre el antecedente, desarrollo y alcance del artículo 27 del Pacto Internacional por los Derechos Civiles y Políticos en relación a las minorías, véase el conocido estudio realizado por Francesco CAPOTORTI, Relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Ginebra, 1991. Del mismo modo, Athanasia SPILIOPOULOU AKERMARK, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Gothenburg, 1997, pp. 123-179.

⁹⁶ Algunos de los inconvenientes que presenta el artículo 27 del PIDCP según Stavenhagen: 1) deja abierta la cuestión de cómo se decide si existen o no minorías en algún Estado; 2) no reconoce derechos a las minorías como tales, sino simplemente a las "personas que pertenezcan a dichas minorías"; 3) no se afirman los derechos en forma positiva, sino se dice simplemente que no se negarán sus derechos a dichas personas. STAVENHAGEN, "Derecho internacional y derechos humanos", op. cit., p.183. Aunque cabe decir que el *Comentario General Doc. CCPR/c/21/Rev.1/Add.5*, adoptado posteriormente por el Comité de Derechos Humanos de la ONU establece obligaciones positivas a los Estados partes, a fin de garantizar la protección de los derechos de las minorías, más allá de su connotación negativa.

adaptación de “medidas positivas” que permitan el disfrute de su propia cultura por parte de las minorías”⁹⁷.

Por lo tanto, la lógica que caracterizará todo un conjunto de normas, procedimientos e instituciones relativas a las minorías que proliferarán a partir de la década de 1990, seguirá la misma estela de la enunciación anterior; es decir, reconocerá derechos individuales a las personas al disfrute de la propia cultura, imponiendo obligaciones positivas a fin de garantizar la no discriminación, aun cuando seguirá sin reconocer derechos colectivos en sentido estricto. Un primer instrumento y quizás el más relevante sea la Declaración de los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas de 1992, que aborda derechos de las minorías en sede individual⁹⁸.

Al igual que los pueblos indígenas, también las minorías nacionales experimentarán un proceso de desarrollo institucional en el sistema de las Naciones Unidas, empezando con la creación del Grupo de Trabajo sobre las Minorías en 1995⁹⁹; el nombramiento del Experto Independiente sobre Cuestiones de las Minorías en 2005¹⁰⁰. Pero quizás donde más incidencia ha tenido la instrumentación e institucionalización de derechos de las minorías ha sido en el contexto occidental,

⁹⁷ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 49. Véase directamente “Comentario General N° 23 (50) del Comité de Derechos Humanos, Doc. CCPR/c/21/Rev.1/Add.5 de 26 de abril de 1994. Para un análisis del mismo, SPILIOPOULOU AKERMARK, *Justifications of Minority Protection in International Law*, op. cit., pp. 174-179.

⁹⁸ De hecho, ya lo señalaba Bartolomé Clavero tras la adopción de este instrumento que la “Declaración es importante para el colectivo porque lo es para sus miembros, contemplando sus derechos, pero no sale de la óptica del individuo como sujeto ni sobre todo, a lo que a estas alturas se dirime, no se sale de la perspectiva del grupo no estatal como minoría, como agregado humano sin derecho estrictamente propio”. CLAVERO, *Derecho indígena y derecho constitucional en América*, op. cit., p. 83.

⁹⁹ El establecimiento del Grupo de Trabajo sobre las Minorías fue recomendado por la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías en su resolución 1994/4, de 19 de agosto de 1994, y autorizado por la Comisión de Derechos Humanos en su resolución 1995/24, de 3 de marzo de 1995, en la que exhortó a la Subcomisión a que, como cuestión prioritaria, examinara los medios de promover y proteger eficazmente los derechos de las personas pertenecientes a minorías enunciados en la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, de 18 de diciembre de 1992.

¹⁰⁰ El experto independiente sobre cuestiones de las minorías tiene el mandato de promover la aplicación de la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, y de identificar las mejores prácticas y posibilidades de cooperación técnica que puede ofrecer la oficina de Derechos Humanos de la ONU.

particularmente en Europa¹⁰¹. Una de las primeras acciones oficiales en materia de derechos de las minorías nacionales fue implementada por la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE), dentro de sus Documentos de Copenhague celebrada en 1990¹⁰²; el Documento Final de la Reunión de Expertos sobre Minorías Nacionales que tuvo lugar en Ginebra en 1991¹⁰³; la constitución de la Oficina del Alto Comisionado para las Minorías Nacionales en 1992¹⁰⁴, entre otras resoluciones, y recomendaciones. También el Consejo de Europa ha tenido un papel relevante con la aprobación en 1992 de la Carta Europea de las Lenguas regionales o Minoritarias¹⁰⁵; la adopción de la Convención Marco para la Protección de las

¹⁰¹ En los últimos tiempos se ha desarrollado una extensa bibliografía en torno a los derechos de las minorías en Europa, y en el ámbito institucional las instancias que mayor producción normativa han fomentado son: la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE); el Consejo de Europa y la Unión Europea. Véase al efecto Björn ARP, *Las minorías nacionales y su protección en Europa*, prólogo, Carlos Jiménez Piernas, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008; Castor M. DÍAZ BARRADO, “La protección de las minorías naciones en Europa: la labor del Consejo de Europa” en Fernando M. Mariño Menéndez, Carlos R. Fernández Liesa y Castor M. Díaz Barrado, *La protección internacional de las minorías*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001, pp. 311-436; Castor M. DÍAZ BARRADO, *La protección de las minorías nacionales por el Consejo de Europa*, Edisofer, Madrid, 1999; Elena CONDE PÉREZ, *La protección de las minorías nacionales en la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE)*, Universidad Complutense, Madrid, 2001; Eduardo J. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en los nuevos Estados de la Unión Europea” en José-Román Flecha Andrés y Cristina García Nicolás (Coords.), *La nueva Unión Europea : retos y desafíos de la ampliación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004.

¹⁰² Documento final de la Segunda Reunión de Copenhague de la Conferencia sobre la dimensión humana de la CSCE de fecha 29 de junio de 1990, específicamente aborda la cuestión de las minorías nacionales en el capítulo IV párrafos 30-40. Véase *Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa. Textos Fundamentales*, Ministerios de Asuntos Exteriores, Madrid, 1992, pp. 167-179.

¹⁰³ Sobre el Informe de la Reunión de Expertos en Ginebra de fecha 19 de junio de 1991, véase específicamente *Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa. Textos Fundamentales*, op. cit., pp. 255-260.

¹⁰⁴ El Consejo de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE) mediante Documento de Helsinki de fecha 10 de julio de 1992 nombra el Alto Comisionado de la CSCE para las Minorías Nacionales. Cfr. *Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa. Textos Fundamentales*, op. cit., pp. 301-304.

¹⁰⁵ En efecto, la Carta Europea de las Lenguas regionales o Minoritarias, ratificado en Estrasburgo el 5 de noviembre de 1992 por los Estados miembros del Consejo de Europa, fue elaborada para promover todas aquellas lenguas europeas que no cuentan con el reconocimiento oficial o bien, no tienen el suficiente apoyo y protección; exceptuando los dialectos y lenguas de los inmigrantes. Una visión puntual ofrece el comentario de SPILIOPOULOU AKERMARK, *Justifications of Minority Protection in International Law*, op. cit., pp. 233-238.

Minorías Nacionales en 1995¹⁰⁶; además, se estableció un Comité Consultivo para supervisar su aplicación y un Comité de Expertos sobre Cuestiones Relativas a la Protección de las Minorías Nacionales. Por su parte, la Unión Europea declaró en 1993 que el respeto por los derechos de las minorías constituía uno de los criterios de acceso a la misma; en 1994 el Parlamento Europeo aprobó una resolución en materia de minorías lingüísticas y culturales en la comunidad Europea y estableció una Oficina Europea de Lenguas Minoritarias.

En definitiva, podemos seguir enunciando y especificando una gran cantidad de normas, instituciones y procedimientos relativos a las minorías nacionales y los pueblos indígenas en el orden internacional; sin embargo, más que analizar los instrumentos internacionales en sí, se trata simplemente de subrayar el proceso diferenciado que han experimentado ambos sujetos colectivos en términos *genealógicos* y en *la política de reconocimiento*. Así, en el primer caso hemos visto que el tratamiento en el orden internacional de las minorías nacionales tiene precedentes desde el siglo XIX en el contexto de la expansión y resquebrajamiento de los grandes imperios europeos y de luchas geopolíticas que condujeron muchas veces a guerras mundiales y civiles en Europa. Ello explica de alguna manera que la historia de reconocimiento jurídico de las minorías nacionales está influida por los vaivenes de la guerra y sólo hasta época reciente, tras las amenazas de la guerra fría, ha empezado a resurgir un nuevo escenario de reconocimiento de derechos específicos¹⁰⁷.

Por otro lado, los pueblos indígenas han irrumpido en la arena internacional de manera articulada a partir de la segunda mitad del siglo XX, formulando reivindicaciones colectivas como consecuencia de una historia de violaciones

¹⁰⁶ El Convenio-Marco para la Protección de las Minorías Nacionales fue adoptado por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 10 de noviembre de 1994, abriéndose a la firma el 1º de febrero de 1995. Para un análisis sobre las implicaciones normativas del Convenio hacia las minorías nacionales véase DÍAZ BARRADO, “La protección de las minorías nacionales en Europa: la labor del Consejo de Europa”, op. cit., pp. 385 y ss. Asimismo, SPILIOPOULOU AKERMARK, *Justifications of Minority Protection in International Law*, op. cit., pp. 229-233.

¹⁰⁷ Esta lectura se desprende de la afirmación de Mariño: “En la década de 1990, tras el final del periodo histórico que se vino a llamar de la “guerra fría”, se renovaron en la Comunidad Internacional diferentes esfuerzos para adoptar nuevos y más perfeccionados instrumentos jurídicos protectores de derechos de las minorías y de las personas que las integran”. MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 12.

sistemáticas que se remonta desde la conquista y colonización europea. En suma, ambos colectivos comparten una historia de opresión y exclusión, aunque con procesos diferentes. En el caso de las minorías nacionales, generalmente sus reivindicaciones vienen precedidas por los efectos causados por diferentes escenarios bélicos, en el que han sido directa o indirectamente víctimas de los reacomodos geopolíticos; mientras que para el caso de los pueblos indígenas pesa una opresión de más de 500 años de colonización continuada.

Ahora bien, respecto a la estrategia política hacia la emancipación colectiva, es evidente que ambos colectivos han seguido caminos diferentes en el contexto institucional y normativo, tal como ha quedado descrito en líneas arriba. Sin embargo, aun cuando metodológicamente haya esta diferencia, ambos comparten una misma finalidad política centrada en la autodeterminación. Esto es así debido que la autodeterminación representa para los pueblos indígenas y las minorías nacionales el núcleo más importante, pues el alcance de ésta determina el ejercicio efectivo de las instituciones, el territorio, autogobierno, derecho, etc., o incluso, el éxito de la secesión. Pese que existe esta convergencia, la cuestión de la autodeterminación no ha tenido el mismo tratamiento en uno y otro caso, pues resulta que su invocación y reconocimiento ha sido mayor en el caso de los pueblos indígenas, tal como refleja en el Convenio 169 y en la Declaración, al limitar el reconocimiento de la autodeterminación al ámbito interno de los Estados; mientras que para las minorías nacionales, la autodeterminación sigue siendo un tema tabú en los instrumentos internacionales contemporáneos, aunque paradójicamente, en la práctica muchas minorías cuentan con mayor margen de competencia de autogobierno que muchos pueblos indígenas desearían.

Planteado brevemente todo lo anterior, es evidente que suscitan algunas preguntas claves para tratar de comprender el proceso de especificación diferenciado entre minorías nacionales y pueblos indígenas. En primer lugar, ¿por qué los organismos internacionales han llegado a afirmar derechos específicos de los pueblos indígenas y las minorías nacionales de manera diferenciada? ¿En qué criterios o principios se han basado para desarrollar estándares normativos diferenciados entre pueblos indígenas y minorías nacionales? ¿Qué argumentos sustanciales respaldan este proceso reconocimiento diferenciado?

En segundo término, dado que es evidente que existe un desarrollo normativo e institucional diferenciado entre pueblos indígenas y minorías nacionales, partiremos por analizar las categorías “pueblos indígenas” y “minorías nacionales” a fin de revisar si en efecto existen elementos sustanciales o los argumentos que respalden una distinción conceptual entre ambos colectivos. Para ello analizaremos el discurso político, y el punto de vista jurídico y doctrinal a fin de subrayar esta posible modulación.

4. Los organismos internacionales y la política de reconocimiento de las minorías nacionales y los pueblos indígenas

Si bien es verdad que la autodeterminación es un término especialmente polémico, teóricamente es un concepto complejo y políticamente un tema sensible; sin embargo cada vez está más presente en el discurso de las minorías nacionales y los pueblos indígenas en las últimas décadas, y nada garantiza que en el corto o mediano plazo vaya a desaparecer. Los pueblos indígenas siguen articulándose y ampliando sus redes de solidaridad y movilización política con otros pueblos del mundo, y a buen seguro no solo están impulsando estrategias conjuntas a fin de materializar y obligar a los Estados a respetar la aplicación de la actual Declaración de las Naciones sobre los derechos de los Pueblos Indígenas; sino que seguirán luchando por afianzar instrumentos vinculatorios que coaccione a los Estados y los organismos multilaterales a respetar plenamente su derecho a la autonomía y autodeterminación¹⁰⁸; pues está claro que con todo el avance logrado hasta el momento, los pueblos indígenas siguen siendo oprimidos en la práctica de los Estados. Por otra parte, las minorías nacionales, lejos de haber sido extinguidos en la arena política, cada vez se hacen más visibles casos de reivindicaciones colectivas en distintos países occidentales, tal como se observa en el caso de Cataluña y el País

¹⁰⁸ Véase en este sentido Álvaro BELLO, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, Santiago de Chile, 2004; Saúl VELASCO CRUZ, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2003. DÍAZ POLANCO y SÁNCHEZ, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002. Laura GIRAUDO (ed.), *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Madrid, 2007; Pilar MONREAL REQUENA, *Movimientos indígenas en América Latina: cinco estudios de casos*, Fundación Alternativas. Observatorio Política exterior; Madrid, 2008.

Vasco en España; los escoceses en Gran Bretaña; los flamencos en Bélgica, Quebec en Canadá, etc.¹⁰⁹. Existe por tanto, un ambiente que propicia seguir profundizando y reflexionado en torno a los derechos específicos de las minorías nacionales y pueblos indígenas en diferentes contextos políticos, académicos, jurídicos, etc.

Sin embargo ¿qué explica que los organismos internacionales hayan vuelto los ojos a las minorías nacionales, y hayan empezado a desplegar un proceso de reconocimiento diferenciado hacia los pueblos indígenas? Una respuesta intuitiva podría aducir que, evidentemente las organizaciones internacionales han medido los alcances y riesgos que comportan las demandas de los pueblos indígenas y las minorías nacionales, de modo que las aspiraciones a la libre determinación indígena normalmente se centra en la autonomía, mientras que las minorías nacionales pocas veces se conforman con la autonomía y nada les impide buscar la secesión cuando pueden; siendo así, las minorías nacionales podrían representar mayor amenaza a la unidad política de los Estados que los pueblos indígenas. De ahí se infiere que haya habido mayor resistencia a reconocer expresamente el derecho a la autodeterminación en su sentido externo.

Supongamos que esto fuera así, que la cuestión de riesgo explica en buena medida que las minorías nacionales y pueblos indígenas hayan sido reconocidos de manera diferenciada en el seno de los organismos internacionales; de modo que la respuesta a este trato diferenciado consiste entonces, en una estrategia política de los organismos internacionales bajo la anuencia de los Estados. Después de todo -como señala Kymlicka- “las organizaciones intergubernamentales no son árbitros neutrales frente a los conflictos que se dan entre los Estados y las minorías, sino clubes de Estados cuyos miembros poseen un interés en la protección de los derechos y los privilegios estatales”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Algunas referencias bibliográficas al respecto: Michael KEATING, *Naciones contra el Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec, y Escocia*, trad., Jordi Beltrán, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 85 y ss. Del mismo modo, Will KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad., Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilar, Paidós, Barcelona, 2003; KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 155-160; Alain-G. GAGNON, *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*, Institut d'Estudis Autonòmics Vitoria, Barcelona, 2009. David MILLER, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad., Ángel Rivero, Paidós, Barcelona, 1997; Ferrán REQUEJO, *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002. Ramón MÁIZ, *La Frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*, Tres fronteras ediciones, Murcia, 2008.

¹¹⁰ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 54

Si esto es así, podemos decir entonces que las minorías nacionales y los pueblos indígenas han sido utilizados o bien engañados en todo este proceso jurídico-político de reconocimiento, puesto que su alcance no va más allá de la retórica política en la que se concede un reconocimiento formal con pocas posibilidades de ejercicio material. A fin de cuentas, ninguno de los derechos reconocidos a ambos sujetos colectivos es exigible judicialmente, y los Estados han encontrado todo tipo de artimañas para soslayar las normas internacionales reconocidas a las minorías nacionales y pueblos indígenas. En suma, el proceso de diferenciación normativa entre pueblos indígenas y minorías nacionales puede considerarse una farsa, y el reconocimiento a sus derechos específicos, mera retórica.

Sin embargo, la realidad de los pueblos indígenas y minorías nacionales de hoy no todo parece desalentador; por el contrario existe toda una revitalización y afianzamiento de los derechos colectivos como nunca se había dado antes, a pesar de que subsiste el “nudo gordiano” de la autodeterminación que sigue siendo patrimonio político de los Estados. Aún así, los pueblos indígenas y las minorías nacionales han buscado todo tipo de estrategias jurídicas y políticas a fin de capitalizar mejor las normas e instituciones que hasta el momento han sido reconocidas a su favor. Ante la ambivalencia de muchos instrumentos normativos y la falta de instancias internacionales judicialmente coactivas que obliguen a los Estados a cumplir compromisos signados, una estrategia recurrente ha sido la vía de la interpretación jurídica, incidiendo nuevos criterios o precedentes jurisprudenciales y administrativos que ha influido en la adopción de planes, programas y resoluciones en los organismos internacionales y regionales como la propia Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Unión Europea, la Organización de los Estados Americanos, etc. A modo ejemplo tenemos el Caso *Awas tingni vs Nicaragua* que marca un precedente en la protección de los derechos colectivos al territorio indígena, dictada por una instancia de jurisdicción regional como es la Corte Interamericana de Derechos Humanos¹¹¹; también la Unión Europea ha establecido criterios mínimos

¹¹¹ A este respecto puede consultarse el *Caso Awas tingni vs Nicaragua* que marca un precedente en la protección de los derechos colectivos al territorio indígena. El caso comienza con la comunidad Maya (n) gna (Sumo) Awas Tingni que recurre a la justicia estatal tras una concesión forestal otorgada por el Estado de Nicaragua a una empresa trasnacional, autorizando la explotación de madera en el territorio ancestral de esta comunidad indígena. Después que dicha comunidad agotó todos los recursos legales, el Estado de Nicaragua negó cualquier derecho territorial a la comunidad, señalando que se

de respeto a los derechos de las minorías nacionales para aquellos países pos-socialistas que pretendían incorporarse a la Unión¹¹²; o en el caso del Banco Mundial y otros organismos internacionales “han contribuido igualmente al desarrollo de normas internacionales consuetudinarias relativas a los pueblos indígenas, reforzándolas a través de la interpretación de tratados de derechos humanos de aplicación general”¹¹³.

Por lo tanto, se advierte que hay un proceso de desarrollo aplicativo de los derechos de los pueblos indígenas y minorías nacionales mediante una evolución interpretativa, y que, junto con el paradigma de los derechos humanos, han generado importantes sinergias para ir consolidando lo que algunos autores denominan un derecho internacional consuetudinario de los pueblos indígenas¹¹⁴. En este sentido, los organismos internacionales no solo han contribuido al proceso de desarrollo

trataba de “tierras nacionales”. Posteriormente la Comunidad llevó su caso a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Esta instancia, luego de varios esfuerzos infructuosos para llegar a una solución por la vía conciliatoria, pasó el caso al procedimiento contencioso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Finalmente en agosto de 2001 la Corte dictó sentencia a favor de la Comunidad Mayangna Aguas Tingni, estimando que el Estado de Nicaragua había violado derechos territoriales a esta comunidad. En consecuencia, impuso la obligación al gobierno nicaragüense de titular y demarcar la propiedad sobre el territorio ancestral, además de indemnizar por daños morales y pagar gastos generados por la acción contenciosa iniciada desde 1995. Para una descripción detallada, véase Luis RODRÍGUEZ PIÑEIRO, “El caso Aguas Tingni y la norma internacional de propiedad indígena de las tierras y recursos naturales”, en Fernando M. Mariño y J. Daniel Oliva, *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Dykinson, Madrid 2004, pp. 221-248.

¹¹² El Consejo Europeo estableció en junio de 1993 unos estándares mínimos de gobernabilidad democrática, derechos humanos y economía de mercado a los países candidatos para ser miembros de la Unión Europea. Estos criterios mínimos, conocido también como “los Criterios de Copenhague” resaltaba en el plano político la existencia de instituciones estables que garanticen la democracia, el Estado de derecho, el respeto de los derechos humanos y, sobre todo, el respeto y protección de las minorías. Véase RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en los nuevos Estados de la Unión Europea”, op. cit., pp. 87-124.

¹¹³ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 127.

¹¹⁴ Como señala Anaya, “[...] ha empezado a cobrar forma un conjunto de normas internacionales que reflejan un consenso sobre lo que se considera legítimo en relación con los pueblos indígenas. [...] A pesar de la imprecisión de los contornos exteriores de esta generación de normas, sus elementos centrales se ven confirmados y reflejados en el amplio diálogo y en los numerosos procesos de toma de decisión multilaterales que tienen como objeto a los pueblos indígenas y sus derechos. Y, aunque sea impreciso y todavía se encuentre en proceso de articulación, el entendimiento compartido que existe en torno a los derechos de los pueblos indígenas -un entendimiento que puede caracterizarse como derecho consuetudinario internacional- se encuentra suficientemente cristalizado, definiendo los parámetros de toda discusión o decisión relativa a estos pueblos en el ámbito internacional”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 131.

normativo e institucional de las minorías oprimidas en el orden internacional; sino además, han impulsado criterios e interpretaciones innovadores a fin de hacer realidad los derechos formalmente reconocidos. Si bien no con la contundencia que quisieran los pueblos indígenas y minorías nacionales, teniendo en cuenta que el obstáculo mayor representan los propios Estados nacionales en la puesta en marcha de un verdadero proceso de reconocimiento e institucionalización normativa.

Como bien es sabido, varias son las barreras que ponen los Estados a fin de eludir compromisos con los pueblos indígenas o sus minorías. El más común consiste en la negativa a ratificar instrumentos internacionales que reconocen derechos básicos; si bien puede que este primer obstáculo quede superado, pero se termina por limitarlo a la propia normativa estatal¹¹⁵. Ahora bien, aun cuando se ha solventado esta fase, la otra cara de la resistencia estatal se deja ver en la adjudicación judicial, al interpretar los derechos reconocidos desde una visión etnocéntrica y monocultural, tal como ha pasado en la mayoría de los casos con los pueblos indígenas¹¹⁶. Por lo

¹¹⁵ En las últimas décadas del siglo pasado, varios son los países latinoamericanos que han admitido la existencia de un pluralismo cultural y jurídico en sus Constituciones. Casos como Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998), Guatemala (1998), México 1992-2000, etc.; aunque por regla general, estos reconocimientos han sido limitados -antes que los principios de los derechos humanos- a las normas constitucionales y leyes estatales. Al efecto, puede cotejarse Marco APARICIO, *Los Pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, op. cit., pp. 93 y ss. CLAVERO, “Derechos indígenas y Constituciones Latinoamericanas”, pp. 313-338. Magdalena GÓMEZ, “Derecho indígena y Constitucionalidad”, op. cit., pp. 335-377.

¹¹⁶ Algunas excepciones puede verse en el caso de la Sentencia T-349/96 dictada por la Corte Constitucional de Colombia que fija una interpretación progresista acerca de los límites de la jurisdicción indígena en el orden Constitucional: “Interesa aquí, particularmente, el estudio de los límites que se establece para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales conferidas de manera potestativa a las autoridades de las comunidades indígenas, a la luz del principio de la diversidad cultural, pues si bien la Constitución se refiere de manera general a “la Constitución y la ley” como parámetros de restricción, resulta claro que no puede tratarse de todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico. (...) *El principio de maximización de la autonomía* adquiere gran relevancia en este punto por tratarse de relaciones puramente internas, de cuya regulación depende en gran parte la subsistencia de la identidad cultural y la cohesión del grupo. Los límites a las formas en las que se ejerce este control interno deben ser, entonces, los mínimos aceptables, por lo que sólo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre (...) A juicio de la Sala, este núcleo de derechos intangibles incluiría solamente el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. Dos son las razones que llevan a esta conclusión: en primer lugar, el reconocimiento de que únicamente respecto de ellos puede predicarse la existencia de un verdadero consenso intercultural. En segundo lugar, la verificación de que este grupo de derechos se encuentra dentro del núcleo de derechos intangibles que reconocen todos los tratados de derechos

tanto, junto a la barrera jurídica-cultural, se suma la ausencia de voluntad política de respetar verdaderamente derechos reconocidos según estándares mínimos del derecho internacional contemporáneo. Esta resistencia o reacción tiende, desde luego, a privilegiar sólo el sistema político-jurídico estatal, lo cual legitima muchas veces, buscar la justicia indígena en su propia jurisdicción o fuera de los ámbitos estatales. Pues como señala Kymlicka, “pedir a los pueblos indígenas que acepten de forma acrítica la Constitución y los tribunales del Estado colonial equivale a pedirles que acepten la legitimidad de la colonización y la conquista”¹¹⁷. Por esta razón no sorprende que muchas minorías o pueblos indígenas aprobaran la instrumentalización de instancias internacionales con fuerza vinculante para obligar a los Estados a reconocer plenamente sus derechos¹¹⁸, pues consideramos que es en el contexto supranacional donde los pueblos indígenas y las minorías nacionales han logrado los avances más significativos a sus reivindicaciones colectivas.

Por consiguiente, los avances sustanciales alcanzados por las minorías nacionales y pueblos indígenas en el ámbito nacional y supranacional no son, desde luego, producto de la casualidad o una simplemente concesión de los Estados o de los organismos internacionales. Existe detrás de cada uno de los instrumentos normativos, resoluciones, documentos o declaraciones, una historia de lucha incesante y una presión permanente a la comunidad internacional en diferentes foros locales, nacionales e internacionales. Si bien es cierto que los pueblos indígenas y las minorías han hecho suyo el discurso de los derechos humanos en el proceso de la

humanos, derechos que no pueden ser suspendidos ni siquiera en las situaciones de conflicto armado (...) A este conjunto de derechos habría que agregar, sin embargo, el de la legalidad en el procedimiento y, en materia penal, la legalidad de los delitos y de las penas, por expresa exigencia constitucional (...)”.

¹¹⁷ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 166. “Después de todo, en la mayor parte de los casos, los pueblos indígenas no aceptaron ser gobernados por esos Estados, no estuvieron implicados en la gestión de sus Constituciones y nunca tuvieron representación alguna en los tribunales que las interpretan. Además, el sistema legal establecido por el Estado colonizador ha justificado tradicionalmente la conquista y el expolio de los pueblos indígenas, a menudo con argumentos abiertamente racistas, de ahí que muchos de ellos no tengan ninguna confianza en él y piensen que esos Estados nunca estuvieron legitimados para gobernarlos”.

¹¹⁸ Al efecto señala Kymlicka: “Muchos grupos indígenas respaldarían un sistema en el que sus decisiones de autogobierno fueran supervisadas en primera instancia por sus propios tribunales y, más tarde, por un tribunal internacional investido también con la potestad de supervisar el respeto observado hacia los derechos de las minorías”. KYMLICKA, *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 125.

emancipación política; no obstante, la fuerza moral de los derechos humanos no siempre ha sido suficiente para impedir injusticias individuales y colectivas a los pueblos indígenas; de ahí que sus demandas se hayan caracterizado por la articulación y movilización colectiva en asociación con otros pueblos del mundo, construyendo así un movimiento indígena transnacional¹¹⁹.

En tal sentido, las reivindicaciones indígenas no siempre han coincidido con las de las minorías en términos de estrategia política ni en condiciones favorables para sus demandas. En el caso de los pueblos indígenas, sus reivindicaciones tienen lugar en contextos de democracias en ciernes y de violaciones sistemáticas a los derechos humanos como es el caso de América Latina¹²⁰. Siendo así, la defensa del

¹¹⁹ Como señala Anaya: “El tratamiento contemporáneo de los pueblos indígenas en el sistema internacional es el resultado de la intensa actividad desarrollada durante las últimas décadas, una actividad que ha involucrado a los propios pueblos indígenas y en la que ellos mismos han tomado la iniciativa. Los pueblos indígenas han dejado de ser simples objetos de la discusión sobre sus derechos y se han convertido de hecho en participantes de un amplio diálogo multilateral que incluye también a estados, organizaciones no gubernamentales (ONG) y expertos independientes, un dialogo facilitado por los órganos de derechos humanos de las organizaciones internacionales. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 91 y 92.

¹²⁰ En América Latina se puede documentar un sin número de casos de violaciones a los derechos humanos, país por país como se constata con el informe de Amnistía Internacional de 2010. Particularmente en relación con los pueblos indígenas señala: “La discriminación de los pueblos indígenas siguió teniendo un carácter estructural y sistemático en toda la región. Las iniciativas para proteger sus derechos no estaban a la altura de la retórica con la que se intentaba adornarlas. En general no se tenían en cuenta esos derechos al decidir la concesión de licencias para extraer petróleo, talar árboles o explotar otros recursos naturales. En la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, formulada por la ONU en 2007, se recoge el derecho de éstos a un consentimiento libre, previo e informado en cuestiones que puedan afectar a su vida. En Canadá, Perú, Argentina, Chile y Paraguay, Amnistía Internacional documentó casos en los que las autoridades no habían establecido un sistema sólido para garantizar el respeto de este derecho a la hora de adoptar decisiones sobre planes de desarrollo. En Canadá, por ejemplo, continuó la extracción masiva de gas y petróleo en el norte de Alberta sin el consentimiento de los Lubicon Cree, lo que impedía a éstos utilizar plenamente sus tierras tradicionales y agravaba su alto índice de pobreza y mala salud. En toda la región se denunció el desalojo de pueblos indígenas de sus tierras ancestrales. Las amenazas y los actos de intimidación y violencia contra dirigentes y miembros de comunidades indígenas eran un fenómeno habitual. La nueva Constitución que entró en vigor en febrero en Bolivia afirmaba como uno de sus fundamentos la pluralidad de identidades indígenas existente en el país, y establecía un marco de reformas con el fin, entre otros, de poner la jurisdicción indígena al mismo nivel que el sistema judicial vigente. A lo largo del año, los pueblos indígenas de la región se movilaron para que se respetaran sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Con frecuencia fueron objeto de intimidación, acoso, uso excesivo de la fuerza, cargos falsos y detenciones. En el estado mexicano de Querétaro quedó en libertad una mujer indígena, pero al finalizar el año otras dos seguían encarceladas en espera del resultado de un nuevo juicio relacionado con unos cargos penales falsos. En Perú se acusó formalmente, sin

territorio, recursos naturales, el derecho propio o las instituciones indígenas sigue siendo un ejercicio peligroso e ilícito, pues en aras de defender derechos y bienes colectivos, muchas veces los líderes indígenas son criminalizados y reprimidos por los Estados, quien en nombre de la soberanía privilegia intereses del mercado global impuestos por las empresas transnacionales. En definitiva, podemos decir que detrás del proceso normativo e institucional de los pueblos indígenas, subyace una historia de lucha que sigue cobrando muchas vidas humanas, pues los pueblos indígenas siguen siendo un peligro para la seguridad nacional¹²¹ y una amenaza a los intereses económicos globalizadores.

Por otra parte, la nueva ola de reivindicaciones etnonacionales se ve favorecida por la creciente afirmación de las democracias occidentales y los derechos humanos, aunque paradójicamente, para algunos, estos principios son incompatibles con la autodeterminación que suele caracterizar a las minorías nacionales¹²². No así

pruebas, a varios dirigentes indígenas de rebelión, sedición y conspiración contra el Estado después de que la policía interviniera para despejar una carretera bloqueada por centenares de indígenas, con una operación en la que murieron 33 personas, incluidos 23 agentes de policía, y resultaron heridos decenas de manifestantes. En Colombia, las autoridades solían acusar falsamente a las comunidades indígenas y a sus dirigentes de tener vinculaciones con los grupos guerrilleros”. *Informe 2010 Amnistía Internacional. El Estado de los Derechos Humanos en el Mundo*, EDAI, Madrid, 2010, p. 44. Y respecto al Informe 2012 de *Amnistía Internacional* en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas, tampoco las cosas han cambiado mucho, sobre todo, se sigue negando a los pueblos indígenas su derecho sustancial a una consulta y consentimiento previo libre e informado respecto a proyectos de la industria extractiva que les afecta directamente. Véase *Informe 2012 Amnistía Internacional. El Estado de los Derechos Humanos en el Mundo*, pp. 37-39.

¹²¹ Recordemos que el 18 de diciembre de 2000, el Consejo Nacional de Inteligencia de Estados Unidos, un organismo de la Agencia Central de Inteligencia (CIA), en su informe “Tendencias Globales 2015” dio a conocer brevemente que América Latina tendría una nueva amenaza en los próximos 15 años: este nuevo fantasma serían los movimientos indígenas de resistencia. Véase al efecto <http://www.jornada.unam.mx/2000/12/19/024n1mun.html>. La versión original en: <http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/index.html#link2>.

¹²² En este sentido Ruiz Rodríguez pone de relieve que la teoría de la autodeterminación de las minorías nacionales contiene potencialidades antidemocráticas, debido a la siguientes razones: a) induce el factor étnico en la determinación del sujeto a la soberanía en contraposición de la soberanía popular que refiere a toda la sociedad civil. b) Confiere derechos a un sujeto difuso como es el “pueblo” o “nación” por encima de los derechos humanos de los individuos. En este sentido, no contempla los derechos de las personas cuyo deseo es mantenerse en el Estado en turno que aceptar un nuevo Estado independiente. c) Quiebra la necesaria estabilidad institucional del Estado en perjuicio de los ciudadanos al promover un “efecto dominó” amenazada por una previsible multiplicación de reivindicaciones secesionistas. d) Conlleva en su lógica no democrática, el derecho de expulsión. Es decir, si una minoría puede tomar la decisión de sesionarse, con el mismo argumento una mayoría puede expulsar o separarse de una minoría. e) De ser aceptado un

para Kymlicka, que asume que la democracia y los derechos humanos han funcionado como mecanismos de contención y al mismo tiempo de fomento al reconocimiento de derechos específicos de las minorías nacionales. De hecho, según el filósofo canadiense, precisamente en esos principios se inspira el multiculturalismo liberal occidental que defiende, ya que debido al afianzamiento de la democracia y los derechos humanos se explica la creciente emergencia normativa en el orden internacional sobre las minorías nacionales, la cual ha contribuido a “normalizar” la idea contemporánea del Estado moderno en términos multiculturales o multinacionales¹²³.

Siguiendo al filósofo canadiense, el antecedente de este proceso normativo lo encontramos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que al consagrar la idea de igualdad y no discriminación entre las personas, supuso a la vez, la deslegitimación de las jerarquías étnicas y raciales en boga hasta la Segunda Guerra Mundial¹²⁴. Este hecho marca una nueva era en la cual la fuerza moral de *igualdad humana* ha inspirado sucesivamente a diferentes movimientos políticos que lucharon contra los efectos residuales de las viejas jerarquías étnicas y raciales como fue el caso de la descolonización, que inspiró la desegregación racial, y a su vez, inspiró la lucha a favor de las minorías¹²⁵.

derecho a la autodeterminación por la Comunidad Internacional, se produciría una multiplicación de Estados, con el consiguiente riesgo de balcanización del mapa político mundial. RUIZ RODRIGUEZ, *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*, op. cit., pp. 167 y 168. Asimismo Ignatieff señala que: “La triste verdad es que la autodeterminación nacional no siempre es favorable a los derechos humanos individuales, y que la democracia y los derechos humanos no siempre van de la mano. Para lograr compatibilizar la democracia y los derechos humanos, la política occidental deberá poner énfasis no sólo en la democracia sino también en el constitucionalismo, el afianzamiento del equilibrio de poderes, el control judicial de las decisiones ejecutivas y la salvaguarda de los derechos de las minorías. La democracia sin constitucionalismo no es más que la tiranía de la mayoría étnica”. Michael IGNATIEFF, “Derechos humanos y autodeterminación colectiva” en *Claves de la razón práctica*, N° 130, marzo, Madrid, 2003, p. 9.

¹²³ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 101- 136.

¹²⁴ De acuerdo con Stavenhagen: “Los dos fundamentos sobre los que descansa la DU (Declaración Universal) son el de la igualdad entre los seres humanos, y el de la no-discriminación. Estos principios, aceptados casi universalmente hoy en día, no eran tan obvios al terminar la segunda guerra mundial con sus horrores genocidas, iniciada por la Alemania nazi que afirmaba la superioridad de una raza sobre otras. También seguían existiendo los grandes imperios coloniales basados en la idea que unos pueblos tenían el derecho de mantener sometidos a otros”. STAVENHAGEN, “Derecho internacional y derechos humanos”, op. cit., pp. 173 y 174.

¹²⁵ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 104 y 105.

Pero al mismo tiempo que el discurso de los derechos humanos ha estimulado la creación de nuevos espacios políticos, también ha limitado sus alcances al lenguaje de los derechos humanos, los derechos civiles y al constitucionalismo democrático, garantizando derechos individuales y la no discriminación por razones de género, preferencia sexual, religiosa etc., al interior de los grupos diferenciados. Por esta razón considera Kymlicka que los líderes de las minorías, “pueden apelar a los principios del multiculturalismo liberal para contrarrestar su exclusión y su subordinación tradicionales, pero estos mismos principios también les obligan a ser justos, tolerantes e inclusivos”¹²⁶. Ahora bien, en teoría no parece haber ningún inconveniente que un gobierno subestatal en un país occidental pueda ceñirse estrictamente a las restricciones que imponen la libertad individual por encima de cualquier ortodoxia cultural, religiosa o pureza racial. Después de todo, las minorías nacionales representan una parcela más de la visión occidental y sus demandas políticas no son incompatibles con los valores liberales¹²⁷.

No obstante, la lógica moral de los derechos humanos no siempre es suficiente para el éxito de las minorías nacionales, de ahí que tenga que ser articulada y complementada con la dimensión del poder¹²⁸. Esto se explica mejor si tenemos en cuenta que, entre los factores políticos que han facilitado la movilización de las minorías nacionales está la cuestión democrática. Esto significa que en contextos de democracias consolidadas existe mayor libertad de expresión y movilización de los

¹²⁶ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 107

¹²⁷ En este sentido señala Kymlicka: “No sólo que es jurídicamente imposible que las minorías en Occidente establezcan parcelas de gobierno antiliberal, sino que en muchos casos las pruebas indican que no tiene ningún deseo de hacerlo” KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 108.

¹²⁸ Frente a la concepción dworkiana de que los derechos humanos son “cartas de triunfo” del individuo situado más allá de la política; Ignacio Ignatieff considera que cuanto mucho el discurso de los derechos humanos generan un marco común necesaria para un acuerdo deliberativo, pero no es una condición suficiente. El factor político es imprescindible en el contexto de las demandas de autodeterminación colectiva de las minorías nacionales que debe ser conjugada con los fines morales universalistas. Por eso, “El debate de los derechos humanos puede ejercer una influencia a la hora de acercar a las partes si cada una escucha con respeto la visión de la otra sobre las demandas universales. Más allá de este punto, el lenguaje de los derechos no hace más que subir la apuesta [...] La resolución de este problema de derechos que entran en competencia nunca se da en el ámbito abstracto de los fines sino en el de los medios. Los derechos humanos no son más que una forma de política que debe hacer compatibles los fines morales con las situaciones particulares y debe estar lista para hacer dolorosas concesiones no sólo entre fines y medios sino entre los propios fines”. IGNATIEFF, “Derechos humanos y autodeterminación colectiva” op. cit., p. 7.

movimientos políticos para formular públicamente sus demandas, sin miedo a represalias como suele pasar en contextos de democracias incipientes, donde “las élites prohíben los movimientos o los grupos étnicos, pagan a matones o a paramilitares para que maltraten o eliminen a los líderes del grupo, o sobornan a la policía y a los jueces para encarcelarlos. En muchos casos, el miedo a este tipo de represalias impide que los grupos no dominantes expresen la más mínima demanda”¹²⁹.

Además del factor democrático, se suma el elemento demográfico. Dado que en democracia los números cuentan, y para la suerte de muchos Gobiernos que pensaban que los grupos étnicos no dominantes pronto se extinguirían por la fuerza de la asimilación o disiparse en matrimonios mixtos; sin embargo, según Kymlicka, los indicadores demográficos desmiente este presupuesto, en virtud de que el índice de natalidad de estos grupos va en aumento en términos absolutos, y nada garantiza que en el mediano o largo plazo esto vaya a extinguirse¹³⁰.

Pero si en una democracia es la mayoría la que decide, ¿por qué los grupos mayoritarios dominantes en occidente están dispuestos a negociar las demandas de las minorías y no reprimirlas? Según Kymlicka, muchos de los procesos emancipatorios que llevaron a la descolonización, la desegregación racial y ahora, el reconocimiento de las minorías nacionales fueron claves los factores de seguridad geopolítica, más que la lógica de la persuasión moral de los derechos humanos. Por eso, “el tipo de políticas que acaba adoptándose está determinado, en parte, por la percepción sobre las ventajas y desventajas en la lucha contra enemigos externos. Si no hubiera sido por el peligro que representaba el Eje en la Segunda Guerra Mundial, o los soviéticos en la Guerra Fría, el ritmo en que se ejecutó la descolonización podría haber sido mucho más pausado o ésta podría incluso no haber tenido lugar”¹³¹. Y esta lógica ayuda a comprender por qué en las democracias occidentales se ha adoptado una nueva actitud hacia las minorías nacionales en las últimas décadas.

Por lo tanto, “cuando los Estados se sienten inseguros en términos geopolíticos y temen a sus vecinos, el trato que otorgan a sus minorías está absolutamente influenciado por esta “sensación de inseguridad”. Esto sucedió según

¹²⁹ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 125.

¹³⁰ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 125 y 126.

¹³¹ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 132.

kymlicka en el pasado cuando a muchas minorías se les otorgó derechos específicos por temor de que actuaran como colaboradores de enemigos vecinos¹³²; sin embargo, esto en la actualidad ya no constituye un problema de las democracias occidentales avanzadas, puesto que ahora ya no hay adversarios vecinos que puedan invadirles¹³³. Por lo tanto, lo que antes pudo haber sido una cuestión de seguridad interna, - problema que subsiste en la mayor parte del mundo donde las minorías son vistas con sospecha-; sin embargo en occidente, a juicio de Kymlicka, el problema de la “segurización” de las relaciones étnicas, ha pasado a ser “desegurizado”, toda vez que forma parte del ámbito de “la política normal y cotidiana”. Así, “las relaciones entre Estados y las minorías han sido trasladadas de la casilla de la “seguridad” a la de la “política democrática”. De modo que “la desegurización de las relaciones étnicas, combinada con las garantías que ofrece un sólido régimen de derechos humanos, nos ayuda a entender por qué los grupos dominantes de Occidente han aceptado emprender el camino de las reformas multiculturales”¹³⁴.

En definitiva, la tendencia creciente de desarrollo normativo e institucional a favor de las minorías nacionales en Occidente, se explica según Kymlicka, en función a la misma tendencia de afirmación de los derechos humanos y la democracia liberal, lo cual ha generado oportunidades de reconocimiento de

¹³² Señala Kymlicka: “En el pasado esto constituyó un problema en Occidente. Por ejemplo, con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, Italia temía que la minoría germanohablante del Tirol del Sur fuera más leal a Austria o a Alemania que a Italia, y pudiera apoyar un intento de anexión del territorio por parte de esos países, y el mismo temor suscitaban las minorías alemanas en Bélgica, Dinamarca y los países bálticos. Estos países creían que Alemania podía invadirles en nombre de la “liberación” de los individuos de la misma etnia que habitaban en ellos, y que las minorías alemanas colaborarían con ese país en esta eventualidad. Estos temores desempeñaron un papel esencial en las respuestas que se dio al “problema de las minorías” tras las dos grandes guerras mundiales”. KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., pp. 133.

¹³³ Hoy en día los países occidentales no tienen adversarios vecinos que puedan invadirles según Kymlicka, ni es la intención de las minorías nacionales de conspirar en contra de los Estados en caso de lograr mayor extensión de autogobierno o incluso la independencia. “Los nacionalistas de Quebec pueden desear la independencia de Canadá, pero un Quebec independiente sería un aliado de este país, no un enemigo, y cooperaría con Canadá en el seno de la OTAN y en lo relativo a otros acuerdos de seguridad y defensa. De igual forma, una Escocia independiente sería aliada de Inglaterra, y no enemiga; una Cataluña independiente sería aliada de España, etc.”. Sin embargo, señala el autor, “en la mayor parte del mundo los grupos minoritarios aun son vistos como una quinta columna dispuesta a colaborar con adversarios vecinos”. KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p.134.

¹³⁴ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p.135.

derechos específicos de las minorías nacionales¹³⁵. En palabras del autor: “La creciente concienciación en relación con los derechos -derivada de la revolución de los derechos humanos, de cambios demográficos y de múltiples oportunidades para la movilización política- nos ayuda a entender por qué los grupos dominantes se sienten más seguros respecto a las demandas multiculturales; por otra parte, la desegurización de las relaciones étnicas y el consenso acerca de los derechos humanos ayudan a reducir el riesgo que corren los grupos dominantes al aceptar estas demandas”¹³⁶. Tomados estos factores en conjunto explican de alguno modo, por qué las minorías nacionales ha dado un nuevo giro hacia el reconocimiento creciente de sus derechos específicos en el contexto occidental.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, se advierte que tras las reivindicaciones de los pueblos indígenas y minorías nacionales subyacen diferentes factores y condiciones de naturaleza moral y política que han determinado las causas de desarrollo normativo e institucional de tales colectivos. Las minorías nacionales han sacado provecho de los avances democráticos y el respeto de los derechos humanos en occidente para adecuar sus reivindicaciones bajo estos mismos patrones normativos, y los organismos internacionales y los Estados no han podido soslayar el reconocimiento de sus demandas; primero porque no contraviene los principios liberales que rigen el Gobierno central, y segundo, no hacerlo implicaría deslegitimarse frente a los estándares mínimos de respeto a los derechos humanos.

Por otra parte, las reivindicaciones de los pueblos indígenas siguen siendo una actividad riesgosa en escenarios democráticos incipientes y en contextos de violaciones flagrantes de los derechos humanos como el caso de América Latina, situación que bien puede resumir la expresión de Ignatieff al señalar que “cuando los

¹³⁵ No obstante, -precisa el citado autor- sería un error decir que con la democracia y las normas internacionales de derechos humanos presuponga un proceso “natural” para el acomodo de las minorías nacionales. “En realidad, en la mayoría de cesiones de autonomía en países occidentales en algún momento tuvo lugar algún tipo de combinación de presión internacional y violencia en el país. De acuerdo con estos hechos, sería inocente suponer que los países de Europa Oriental o Central (o de cualquier otra parte del mundo) caminaran pacífica e inevitablemente hacia la concesión de importantes derechos a las minorías a través de sus propios procesos democráticos internos”. Will KYMLICKA, “La evolución de las normas europeas sobre los derechos de las minorías: los derechos a la cultura, la participación y la autonomía” en *Revista Española de Ciencia Política*, Nº 17, octubre, Madrid, 2007, p. 45.

¹³⁶ KYMLICKA, *Las odiseas multiculturales*, op. cit., p. 147

finés morales son universales pero los medios escasos, la decepción es inevitable”¹³⁷. Para contrarrestar este ambiente adverso, los pueblos indígenas han tenido que recurrir a la movilización política a fin de denunciar y exhibir las políticas opresivas de los Estados ante la comunidad internacional. En este sentido, la acción colectiva de los pueblos indígenas se ha orientado hacia la consolidación de un movimiento transnacional a fin de visibilizar sus demandas y denunciar las injusticias del que son víctimas tanto en lo individual como colectivo. Para ello han recurrido a estrategias políticas, al activismo judicial y al discurso de los derechos humanos para presionar a los Gobiernos centrales y las instancias internacionales.

En conclusión, tanto los pueblos indígenas y las minorías nacionales comparten los mismos valores de los derechos humanos y la democracia para reivindicar sus demandas, aunque ambos lo hacen en condiciones y bajo estrategias políticas diferentes; de modo que, según estos principios normativos, no parece haber diferencias sustanciales entre ambos. Después de todo, muchos portavoces de los pueblos indígenas apelan al mismo discurso político de la democracia y los derechos humanos para reivindicar derechos específicos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional¹³⁸.

¹³⁷ IGNATIEFF, “Derechos humanos y autodeterminación colectiva”, op. cit., p. 5.

¹³⁸ Como afirma Stavenhagen: “El reconocimiento progresivo de los derechos indígenas en el marco del derecho internacional constituye sin duda un paso adelante en la consolidación de los derechos humanos. Las luchas indígenas por la autonomía se inscriben en un largo proceso de democratización y concientización. Para los pueblos indígenas es igualmente importante lograr su reconocimiento al interior de las fronteras estatales como lo es obtenerlo a nivel internacional. Los dos niveles están, por lo demás, estrechamente vinculados. Pero más allá de los derechos humanos de los pueblos indígena, las sociedades nacionales y la comunidad mundial serán más democráticas en la medida en que estos derechos sean reconocidos y respetados”. Rodolfo STAVENHAGEN, “Los derechos de los pueblos indígenas en el ordenamiento internacional” en Fernando M. MARIÑO MENÉNDEZ, y J. Daniel OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2004, p. 24. Por su parte, Anaya considera que los pueblos indígenas “han recurrido al régimen normativo e institucional de los derechos humanos que surgió a partir de la segunda guerra mundial y la adopción de la Carta de las Naciones Unidas”. (...) “Desde la perspectiva de los derechos humanos, los pueblos indígenas son colectivos humanos con demandas de derechos humanos fundamentales que requieren de una especial atención”, cuyo tratamiento específico ha sido reconocido en diferentes normativas internacionales relacionadas con la no discriminación, cultura, territorio, derecho, autogobierno, desarrollo, etc., demandas que en su conjunto constituyen el núcleo de la autodeterminación. Desde esta perspectiva, Anaya considera que el fundamento normativo de la autodeterminación de todos los pueblos descansa en los derechos humanos, siendo así, “los atributos de la estatalidad o la soberanía son como mucho instrumentos que pueden servir para la realización de estos valores, pero no constituyen por sí mismo la esencia de la autodeterminación”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el*

Por otra parte, los organismos internacionales han tenido que encauzar las demandas indígenas según los estándares mínimos de derechos humanos tal como se advierte en numerosos instrumentos y resoluciones que recogen derechos de los pueblos indígenas¹³⁹. De modo que podemos decir en términos generales, que los organismos internacionales han actuado a favor de los pueblos indígenas reconociendo un amplio abanico de derechos, siempre y cuando éstos se limiten al principio de los derechos humanos; sin embargo, allá donde entra en cuestión principios democráticos, y donde los Estados tienen la última palabra, simplemente los organismos internacionales han sido ambivalentes. En otras palabras, los organismos internacionales cuando han adoptado instrumentos internacionales, moralmente han actuado según los principios de los derechos humanos, y políticamente han sido cautelosos con los intereses de los Estados. Y esta dialéctica entre medios y fines morales del que nos señala Ignatieff, se hace patente en el caso de las minorías nacionales, si tenemos en cuenta que el tema de la autodeterminación política sigue siendo una cuestión intocable.

No obstante, todos los factores señalados no explican por sí mismo porqué ha habido sendos desarrollos normativos, institucionales y procedimentales en el orden internacional que afecta de manera diferenciada a los pueblos indígenas y minorías nacionales. Formulado de otra manera, dado que en el contexto de la emancipación política de las minorías nacionales y pueblos indígenas existe una diferenciación metodológica (normas, instituciones y procedimientos) y una convergencia de fondo (autodeterminación) ¿Cuáles serían las bases teóricas que explicaría este tratamiento diferenciado? Sobre esto revisaremos en el siguiente apartado.

Derecho Internacional, op. cit., pp. 29-31. Frente a estas posiciones uno se atrevería preguntar, ¿Después de todo, si las demandas de los pueblos indígenas descansan en los derechos humanos ¿Qué explica que haya tanta resistencia a reconocer plenamente sus derechos? ¿Es que no hay ninguna tensión entre derechos humanos con la dimensión colectiva de los derechos indígenas?

¹³⁹ A modo de ejemplo podemos destacar un par de artículos relativos al Convenio y a la Declaración de los Pueblos Indígenas. Al efecto, el artículo 8.2 del Convenio 169 señala: *Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos*. Por su parte, el artículo 34 de la Declaración establece: *Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos*.

5. Sobre la distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas: el punto de vista discursivo, normativo y doctrinal

Retomando la cuestión anterior, si en principio no existen diferencias sustanciales entre pueblos indígenas y minorías nacionales, puesto que ambos apelan los mismos valores de los derechos humanos y de la democracia en aras de su emancipación colectiva, entonces ¿por qué se sigue distinguiendo dos categorías analíticas al hablar de minorías nacionales y pueblos indígenas? Al fin y al cabo se trata de dos entidades similares en el orden cultural, institucional y territorial, incluso en lo político tienden al mismo propósito de la autodeterminación. Con todo, persiste una distinción terminológica en el discurso político, misma que es reflejado en las normas, instituciones y procedimientos reconocidos en cuantiosos instrumentos regionales e internacionales.

Habiendo subrayado brevemente el estado de la cuestión, en lo sucesivo revisaremos los principales argumentos y planteamientos que se han esbozado en el discurso político, en los instrumentos normativos y en la doctrina, a fin de identificar conceptualmente a los pueblos indígenas y las minorías nacionales en el contexto del derecho internacional. El objetivo consiste, por tanto, en analizar hasta dónde una distinción conceptual es lo suficientemente consistente como para determinar una distinción sustancial entre ambos sujetos colectivos.

En efecto, existe una posición generalizada entre los portavoces de los pueblos indígenas en considerar que sus reivindicaciones constituyen demandas con un estatuto diferente a las relacionadas con las minorías nacionales y otras minorías, como los inmigrantes. Entre las razones que se invocan radica en concebir a los pueblos indígenas como pueblos originarios con identidad cultural e institucional propia, y que ya ocupaban un territorio antes de ser colonizados y oprimidos por los conquistadores europeos; mientras que las minorías nacionales fueron contendientes perdedores en el proceso de la formación estatal europea¹⁴⁰; o en el caso de las minorías étnicas, se distinguen por no reivindicar frente al Estado derechos

¹⁴⁰ “Por regla general, las naciones sin Estado fueron contendientes perdedores en el proceso de la formación estatal europea, mientras que los pueblos indígenas estuvieron completamente aislados de ese proceso hasta época muy reciente...”. KYMLICKA, *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 170.

territoriales ni formas de organización política y social más allá de la exigencia de respeto a su propia identidad cultural diferenciada¹⁴¹.

Por lo tanto, muchos dirigentes y representantes indígenas consideraran que los pueblos indígenas no deben ser tratados como “minorías culturales”, sino como “pueblos originarios”, cuya soberanía fue violentada por un proceso de conquista y colonización, y que han sido incorporados contra su voluntad al dominio de los Estados-nación modernos¹⁴². Como se advierte, subyace acá la tesis de la preexistencia histórica y de la opresión externa entre los argumentos esenciales esgrimidos para diferenciar a los pueblos indígenas de otras minorías oprimidas, aunado al hecho de que no siempre son cuantitativamente un grupo minoritario; la cuestión de incardinación especial con la naturaleza y la “madre tierra”; y el afianzamiento global como movimiento transnacional¹⁴³.

Más allá de la contundencia teórica de estas afirmaciones como analizaremos más adelante, lo cierto es que la distinción “pueblos indígenas” y “minorías” es una práctica comúnmente aceptada entre amplios sectores del movimiento indígena, - sobre todo latinoamericano- cuya repercusión en el discurso político ha terminado por reflejar en algunos estudios e instrumentos normativos que recoge derechos específicos de los pueblos indígenas. Tal es el caso, por señalar alguno, se desprende del citado “Estudio Martínez Cobo”, que define la expresión “pueblos indígenas” del modo siguiente: “Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con

¹⁴¹ Véase Marco APARICIO, *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, Cedecs, Barcelona, 2002, pp. 53-59.

¹⁴² Marco APARICIO W., “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación” en Mikel BERRAONDO (Coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 402.

¹⁴³ Consúltese OLIVA MARTÍNEZ, *La protección de los derechos de los pueblos indígenas: fundamento, contexto de creación y reconocimiento normativo en el derecho internacional*, op. cit., p. 830.

sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”¹⁴⁴. En esta caracterización se hace patente uno de los propósitos principales del relator especial, el señor Martínez Cobo, de la necesidad de diferenciar conceptualmente a las minorías y los pueblos indígenas¹⁴⁵.

Aunque quizás la descripción más relevante a los efectos de definir jurídicamente a los pueblos indígenas se encuentra en el Convenio 169 de la OIT que en su artículo 1 b) describe como pueblos indígenas: *a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*. Como se advierte, acá también subyace una concepción histórica de los pueblos indígenas en tanto sociedades con una estructura cultural e institucional previa a la colonización, conquista o instauración del Estado. Y esta es una constante que podemos ver reproducido, con sus matices, en otros instrumentos o documentos del Sistema de las Naciones Unidas, de la Organización de los Estados Americanos, el Banco Mundial, la UNESCO, etc.

Por otra parte, si analizamos a los pueblos indígenas en relación con las minorías, nos damos cuenta que más que proporcionarnos una distinción aceptable, nos lleva de nuevo a la confusión conceptual por los motivos siguientes. Primero, porque al igual que la noción “pueblos indígenas”, el tema de las minorías arrastra la misma ambigüedad conceptual, debido al carácter heterogéneo y contextual que constituye su adscripción según criterio de género, raza, clase, etnia, religión, lengua,

¹⁴⁴ La versión final del “Informe Martínez Cobo” se encuentra en *N.U. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/87 y Add. 1-4*. Sobre la definición de “poblaciones indígenas” propuesta por el Relator, véase el informe de 1984 (*Doc. E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add.8*). Con esta definición, Martínez Cobo ha subrayado la necesidad de diferenciar conceptualmente a los pueblos indígenas de las minorías en general. Al efecto véase *E/CN.4/Sub.2/1995/27*.

¹⁴⁵ En relación a la dicotomía entre minorías y pueblos indígenas véase el *Doc. E/CN.4/Sub.2/1995/27*, entre los párrafos 48 y 129. Particularmente el párrafo 115 señala: “Por ello, desde un punto de vista conceptual, la cuestión de establecer -o restablecer- una clara distinción entre pueblos indígenas, de una parte, y minorías étnicas o nacionales (o pueblos tribales en el léxico del Convenio N° 169 de la OIT) se convierte en una necesidad básica para el Relator Especial, tarea a la cual dedicará aún mayores esfuerzos en la fase final del estudio que se le ha encomendado”.

nacionalidad, etc.,¹⁴⁶ lo que dificulta tener una definición universalmente aceptable en el derecho internacional. Segundo, si analizamos la caracterización que ofrecen los instrumentos internacionales sobre las minorías, parece que puede aplicarse sin problemas a los miembros de los pueblos indígenas, en virtud de que reconoce derechos individualizables a personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, tal como se expresa en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, por señalar algunos instrumentos relevantes¹⁴⁷. En estos documentos, más que definir o

¹⁴⁶ En efecto, “las dificultades se encuentran ya a la hora de definir la noción de minoría en general, pues se trata de un término ambiguo y un concepto vago e impreciso. No podemos hablar de minoría en singular sino de una gran variedad de minorías que se caracterizan por aspectos diversos y se definen por criterios heterogéneos”. Emilia BEA PÉREZ, “Naciones sin Estado. El reto de los derechos colectivos” en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 95 y 96. En este sentido, para Javier de Lucas no existe una definición absoluta de minorías, debido a su carácter dinámico, contextual y relacional. “Por supuesto que no hay definición de minoría sin el carácter cuantitativamente reducido del grupo y sin la referencia a signos de identidad, pero lo decisivo es la referencia a un contexto social o jurídico-político/institucional más amplio, que define los cánones de normalidad/desviación y (dis)valora históricamente esas características diferenciales, *produciendo la minoría, minorizando al grupo en cuestión*”. Sin embargo, hay excepciones a la cuestión cuantitativa, como en el caso de las “mayorías minorizadas” cuyo supuesto paradigmático tuvo lugar en el *apartheid* en Sudáfrica. Javier de LUCAS, “Algunos problemas del Estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa” en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, N° 15 mayo-agosto, 1993, p. 101. Siguiendo la clasificación de Oscar Pérez, es posible subrayar algunos de los rasgos generales que presentan las minorías, a saber: a) se contraponen a la mayoría como una cuestión cuantitativa, *los pocos* frente a *los muchos*. b) Sus miembros se definen por sus rasgos compartidos tales como la religión, la lengua, la etnia etc. c) Existe una discriminación del grupo numéricamente reducido frente a la mayoría. Si bien el rasgo cuantitativo no se da en el caso de las “mayorías minorizadas”, no así este último aspecto de la discriminación. Oscar PÉREZ DE FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005, pp. 229-233. Finalmente, Mariño añade al lado del elemento objetivo -aspecto cuantitativo y rasgos comunes compartidos-, la cuestión subjetiva que consiste “en la voluntad del conjunto de los propios miembros de que el grupo persista y mantenga su identidad en cuanto tal”. Además de esto, “la característica de que los miembros del grupo y el grupo mismo se hallan en una situación de *vulnerabilidad especial*, al estar abiertamente expuestos a “discriminaciones” que les impiden o pueden impedirles con enorme facilidad ser titulares y gozar de hecho de sus derechos humanos en igualdad de condiciones que las del resto de la población [...]”. Fernando M. MARIÑO MENÉNDEZ, “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional” en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 86 y 87.

¹⁴⁷ “En cuanto a la protección de las “minorías”, lo cierto es que los principales instrumentos internacionales relevantes se refieren ante todo a derechos *de individuos* y no de grupos; así ocurre con la literalidad tanto del artículo 27 del Pacto Internacional de Naciones Unidas sobre derechos civiles y políticos cuanto a la “Declaración sobre los

caracterizar a las minorías, enuncian una serie de derechos que tienen todas las personas por razón a su pertenencia a una minoría nacional, étnica, lingüística, religiosa, etc. De este modo, tales derechos son aplicables sustantivamente tanto a los miembros de la *mayoría* nacional como a los integrantes de los pueblos indígenas.

Con el fin de dar mayor precisión al artículo 27 del mencionado Pacto Internacional, ha venido a solventarse por la doctrina según la definición propuesta por Capotorti en 1977, quién define como minoría a “un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y manifiestan incluso de implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma”¹⁴⁸. Menos conocida que la anterior, es la definición propuesta por el Grupo de Trabajo sobre las Minorías elaborada por S. Chernichenko al señalar en su parte relativa: “Se entiende por minoría un grupo de personas que, en principio, residen de modo permanente en el territorio de un Estado y son en número inferior al resto de la población de ese Estado, es decir, representan menos de la mitad de la población nacional, que poseen características nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, así como otras particularidades conexas (cultura, tradiciones, etc.), diferentes de las características correspondientes del resto de la población y que manifiestan la voluntad de preservar la existencia y la identidad del grupo (...)”¹⁴⁹.

También en el ámbito regional se han adoptado una serie de instrumentos normativos sobre la protección de las minorías a partir de los 90’s, sobre todo en el contexto europeo¹⁵⁰, cuyo rasgo común es que se echa en falta una definición de

derechos de las personas que pertenecen a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas” (Res. A.G. 47/135 de 18-12-1992) que es el texto más universal que existe en la materia”. MARIÑO MENÉNDEZ, “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional”, op. cit., p. 87.

¹⁴⁸ CAPOTORTI, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, op. cit., p. 101.

¹⁴⁹ En relación a la definición de minorías elaborado por Stanislav Chernichenko, véase el documento de trabajo *E/CN.4/Sub.2/AC.5/1996/WP.1*.

¹⁵⁰ Entre los principales instrumentos europeos relativo a las minorías se encuentran: a) El Proyecto de un Protocolo adicional a la Convención Europea de Derechos Humanos sobre personas que pertenecen a minorías nacionales, adoptado por la Recomendación Nº 1201/93 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa de 1/2/1993. b) El proyecto de Convención para la protección de las minorías, propuesto por la Comisión Europea para la

minoría o minorías nacionales de aceptación general en el derecho internacional¹⁵¹. No obstante, en la Recomendación 1201/93 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, encontramos una definición sobre minoría nacional en el artículo 1 que expresa: “Para efectos de esta Convención la expresión “minoría nacional” se refiere a un grupo de personas en un Estado que: I) Residen en el territorio de ese Estado y son ciudadanos suyos. II) Mantienen con ese Estado vínculos antiguos, firmes y estrechos. III) Muestran caracteres diferenciales étnicos, culturales, religiosos o lingüísticos. IV) Son suficientemente representativas, aunque en menor número que el resto de la población de ese Estado o de una región de ese Estado. V) Están motivadas por la preocupación de preservar conjuntamente lo que constituye su identidad común, incluyendo su cultura, sus tradiciones, su religión o su

Democracia a través del Derecho, en el marco del Consejo de Europa, el 8/2/1991. c) La Declaración de la Cumbre de Viena de los Estados miembros del Consejo de Europa de 9/10/1993, que incluye un Anexo II relativo a Minorías Nacionales. d) El Convenio marco para la protección de las minorías nacionales (CMPM), número 157 del Consejo de Europa, abierto a la firma en Estrasburgo el 1/2/1995, en el que pueden ser parte Estados no miembros del Consejo de Europa (BOE de 23/1/1998. e) La Declaración final y el plan de acción de la Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de los Estados miembros del Consejo de Europa (Estrasburgo 11/10/1997. f) Documento Final de la Segunda Reunión de Copenhague de la Conferencia sobre la dimensión humana de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa de 29/06/1990. g) Informe de la Reunión de expertos sobre minorías nacionales de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa, adoptado en Ginebra el 19/07/1991. h) Las decisiones de Helsinki de 1992 que crearon el Alto Comisionado para las minorías Nacionales. i) La Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias, adoptada por el Comité de Ministros el 22/06/1992 y abierta a la firma el 5/11/1992. j) La resolución del propio Parlamento de 30/11/1987 sobre las Lenguas y culturas de las minorías regionales y étnicas de la Comunidad Europea. k) “Resolución Arfe” del Parlamento Europeo de 16/12/1981 sobre una carta comunitaria de lenguas y culturas regionales y sobre una carta de los derechos de las minorías étnicas. Cfr. MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., pp. 12-15.

¹⁵¹ Como señala Ruiz Vieytez: “El concepto de Minoría Nacional, ampliamente utilizado sobre todo en el entorno europeo, dista de ser totalmente pacífico, puesto que son varias las interpretaciones propuestas del mismo y no se dispone de una definición legal internacionalmente aceptada. Si analizamos preliminarmente los diferentes tratados internacionales, documentos políticos, declaraciones unilaterales, constituciones o textos legales que han incorporado definiciones o propuestas de definición de este término, podemos concluir instrumentalmente que en Europa la idea de Minoría Nacional se refiere a colectivos que son minorías en una determinada sociedad en atención a sus características étnicas, lingüísticas o religiosas y cuyos miembros son nacionales del Estado en el que viven”. Eduardo J. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX”, op. cit., p. 38.

lenguaje”¹⁵². Asimismo, el Proyecto de Convención sobre la Protección de las Minorías elaborada en 1991 por la Comisión Europea, afirma que una minoría designa “un grupo numéricamente menor que el resto de la población de un Estado, cuyos miembros, que son nacionales de ese Estado, tienen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y se guían por la voluntad de preservar su cultura, tradiciones, religión o su lengua”¹⁵³.

En definitiva, aunque el derecho internacional ha evolucionado reconociendo derechos de las minorías en general, aun no ha llegado a consolidar una definición universalmente aceptada de minoría. Pese a ello, según Mariño, “puede afirmarse que existe un amplio consenso en la Comunidad Internacional en torno a los *elementos esenciales* de dicha definición: la minoría constituye un grupo humano inferior en número al resto de la población del país, cuyos integrantes residen de modo permanente en el territorio de un Estado determinado y que posee unas características propias de naturaleza étnica, religiosa y/o lingüística que le dan una identidad propia y lo difieren del resto de la población, y más en concreto de otros grupos humanos dentro de dicho Estado”¹⁵⁴.

Con todo este bagaje conceptual enunciado, consideramos que no es fácil distinguir a los pueblos indígenas de las minorías nacionales apelando a una soberanía violentada históricamente por parte de conquistadores y colonizadores llegados de ultramar o que se definen por una mayor vinculación al territorio y solidaridad con otros grupos indígenas igualmente oprimidos. Nada garantiza que también haya minorías nacionales con una historia de opresión y dominación de igual envergadura o que mantienen una estrecha vinculación espiritual con el territorio y la naturaleza. Por otro lado, si las minorías nacionales se definen fundamentalmente 1) como un grupo inferior al resto de la población nacional; 2) residen de modo permanente en un territorio determinado; 3) se distinguen por sus rasgos étnicos, lingüísticos, culturales, religiosos, históricos, etc.; y 4) mantienen una identidad comúnmente compartida por sus miembros. Nada de lo anteriormente

¹⁵² Para un estudio puntual sobre las implicaciones de la Recomendación 1201/93 del Consejo de Europa véase DÍAZ BARRADO, “La protección de las minorías naciones en Europa: la labor del Consejo de Europa”, op. cit., pp.368-382.

¹⁵³ MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 17.

¹⁵⁴ MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 19.

expuesto es ajeno a los pueblos indígenas, excepto la cuestión cuantitativa en donde en algunos países son mayoría como el caso de Bolivia o Guatemala, pero de ello no se deduce que haya elementos sustanciales o cualitativos que pueda diferenciar conceptualmente a los pueblos indígenas y minorías nacionales.

Por lo tanto, los intentos de formular una concepción distintiva de los pueblos indígenas en los ordenamientos jurídicos no deja de ser una empresa más que complicada, aun cuando la noción que recoge el artículo 1 b) del Convenio 169 de la OIT arriba citada, es una definición aceptada generalmente por los pueblos indígenas; a diferencia de las minorías nacionales que aún compelen una definición universalmente aceptada por el derecho internacional. Después de todo, los intentos por definir conceptualmente a pueblos indígenas y minorías nacionales de manera comprehensiva nos remite en última instancia al tema de la auto-identificación y hetero-reconocimiento, dos componentes básicos en el que descansa la identificación de un *sujeto de identidad colectiva* según vimos ampliamente en el primer capítulo, y ello aplica tanto para los pueblos indígenas como a las minorías nacionales. De hecho, no está ausente este componente en el ámbito normativo, de ahí que el numeral 2 del artículo 1 del Convenio 169 de la OIT haya considerado que “*La conciencia de su identidad o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio*”.

De acuerdo con lo anterior, se infiere que los intentos por distinguir conceptualmente a los pueblos indígenas de las minorías nacionales en el derecho internacional no hacen más que enfatizar tan sólo rasgos generales que caracterizan a ambos sujetos. Sin embargo, tener una definición sustancial que distinga qué son los pueblos indígenas, sin duda nos remite al tema identitario cuyo núcleo es desde luego, subjetivo. Del mismo modo, es posible caracterizar qué son las minorías nacionales, pero decir que son las minorías nacionales X, sólo es plausible atendiendo a la identidad colectiva y a la opresión específica que experimenta cada uno de ellos.

Por otro lado, aun suponiendo que el rasgo esencial que distingue a los pueblos indígenas se atribuye a su *preexistencia histórica* cuya soberanía fue violentada por el proceso de conquista y colonización -tal como se deduce del discurso político y del proceso de reconocimiento normativo arriba descrito-; con todo, no parece haber unanimidad en el terreno teórico. Recordemos el segundo

apartado donde analizamos a los sujetos del derecho a la autodeterminación. En la tercera variante de la *posición restrictiva* de “pueblos”, vimos que para James Anaya el argumento de la “soberanía histórica” es rechazado como presupuesto de la autodeterminación¹⁵⁵, en virtud de que responde a una lógica estatalista de soberanías mutuamente excluyentes, propio de grupos etnonacionalistas que aspiran a una estatalidad independiente y no de un estatuto político diferente a la estatalidad como en el caso de los pueblos indígenas. Suponemos que esto no significa que Anaya esté en contra de los grupos nacionales que legítimamente reivindican su independencia basados en relatos de “soberanía histórica”, sino más bien su rechazo implica cuadrar su concepción *amplia* de autodeterminación que pueda aplicarse también a aquellos grupos que no necesariamente su autodeterminación implique la estatalidad independiente, caso de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, básicamente la propuesta de Anaya afirma que el conjunto de normas específicas sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas reconocidas en el orden internacional obedece a un “régimen de reparación” por “violaciones históricas” de la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas¹⁵⁶. Atendiendo a sus palabras: “En la medida que los pueblos indígenas se han visto privados de la autodeterminación a causa de injusticias históricas y presentes, tiene derecho a medidas reparación. Estas medidas deben como mínimo, poner en aplicación las normas contemporáneas que se han desarrollado específicamente en relación con los pueblos indígenas, incluidas las normas de no discriminación, integridad cultural, propiedad de la tierra y los recursos naturales, desarrollo y bienestar social, y autogobierno”¹⁵⁷. Como se advierte, Anaya no apela al argumento

¹⁵⁵ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 144.

¹⁵⁶ “Los pueblos indígenas de hoy en día comparten mucho de la misma historia de colonialismo que sufrieron aquellos pueblos que aún vivían bajo estructura formalmente coloniales y que fueron objeto de los procedimientos de la descolonización. Pero a pesar de la ausencia actual de estructuras coloniales en su forma clásica, los pueblos indígenas han continuado sufriendo impedimentos o amenazas a su capacidad de vivir y desarrollarse libremente como grupos diferenciados en sus territorios de origen. Las violaciones históricas de la autodeterminación de los pueblos indígenas, junto con las desigualdades contemporáneas en contra de estos pueblos, todavía cuestionan la legitimidad de la autoridad estatal, independientemente del control efectivo o del derecho vigente cuando se dieron estas violaciones. Por lo tanto, el conjunto de normas relativas a los pueblos indígenas (...) constituye un régimen de reparación, aunque también incluya prescripciones relativas al contenido sustantivo de la autodeterminación para el contexto específico de estos pueblos”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 162 y 163.

¹⁵⁷ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 374.

de la “soberanía histórica” arrebatada a los pueblos indígenas en el proceso de instauración de las actuales fronteras estatales, sino más bien, a una “medida reparativa” debido a un pasado opresivo que subsiste en el presente y que sólo puede resarcirse mediante el reconociendo de derechos sustantivos de la autodeterminación.

Sin embargo, Kymlicka refutará el argumento de la “reparación histórica” de Anaya, señalando que no existe razón de peso que justifique derechos específicos para los pueblos con base en el argumento de la reparación, aun cuando las medidas especiales de reparación sean como consecuencia de violaciones históricas de su autodeterminación, pues también muchas minorías nacionales han sufrido terriblemente. “Pensemos en los tártaros de Crimea, que fueron deportados en masa de esa península, despojados de sus tierras y propiedades, y que al regresar encontraron todo tipo de pruebas de que su antigua morada había sido sistemáticamente destruida”¹⁵⁸. Además, siendo los derechos de reparación “en la mayoría de los casos, temporales o transitorios” cuya diferencia se desvanece con el tiempo, de modo que “sólo tendría sentido establecer una distinción permanente entre pueblos indígenas y las naciones sin Estado si tuviesen diferentes derechos *inherentes* de autodeterminación. Y sin embargo, eso no es lo que Anaya parece negar”. (...) Por lo tanto, “si los derechos específicos de los pueblos indígenas son puramente reparadores, en vez de inherentes, entonces no está claro por qué necesitamos un documento independiente que establezca distinciones permanentes entre los pueblos indígenas y las naciones sin Estado”¹⁵⁹. En todo caso, según Kymlicka, un argumento plausible que podría explicar la convergencia de nuevas normas para los pueblos indígenas por parte de la comunidad internacional radicaría en las *diferencias culturales* entre la sociedad mayoritaria y los pueblos indígenas, cuyas diferencias son mayores que las mayorías y las naciones sin Estado.

De acuerdo con lo expuesto, en efecto, el argumento de la “reparación histórica” no explica por sí mismo diferencias sustanciales o metodológicas en relación a la distinción normativa entre pueblos indígenas y minorías nacionales, en la medida que aplica a todos los pueblos, incluido las minorías nacionales como

¹⁵⁸ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 177

¹⁵⁹ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 178.

asevera Anaya¹⁶⁰. Aunque claro está, no puede soslayarse que la reparación sea una forma de justicia ineludible frente a la violencia y expoliaciones sistemáticas cometidas en contra de los pueblos indígenas durante largo tiempo, pero la *reparación* en sí no es suficiente a los efectos de una distinción entre pueblos indígenas y naciones subestatales, que más bien, habría que buscarlo de acuerdo con Kymlicka, *en las diferencias culturales*.

Sin embargo, a nuestro modo de ver, ninguna de las propuestas señaladas atiende la cuestión de la “diferencia cultural” en su justo término, aun cuando ambos autores lo tocan de manera indirecta. Por ejemplo, Anaya considera que la autodeterminación sustancial comprende la *integridad cultural*; la no discriminación; control sobre el territorio y los recursos; bienestar social y desarrollo; y autogobierno¹⁶¹; pero no aborda la diferencia cultural como fundamento de los derechos indígenas, sino que decanta por los derechos humanos, favoreciendo así la crítica que al respecto esboza Kymlicka al señalar que Anaya elude la diferencia cultural para no poner en riesgo su teoría, pues asumirlo implicaría que tan pronto los pueblos indígenas comiencen a participar en el mundo moderno como “conducir coches, a ir a la universidad, a trabajar en las modernas corporaciones y a adoptar otros aspectos del estilo de vida moderno, perderían su derecho a la autodeterminación”. [...] Además, al apartarse de la diferencia cultural evita también “otra de las grandes controversias que rodean la cuestión de los derechos indígenas -a saber, si las normas generales de los derechos humanos se aplican al autogobierno indígena, o si es una forma de *imperialismo cultural* esperar que las comunidades indígenas acaten los principios “eurocéntricos” de los derechos individuales civiles y políticos. Dado que Anaya “defiende los derechos indígenas sobre la base de un derecho universal a la autodeterminación, no tiene ningún motivo para afirmar que los familiares principios de los derechos humanos deban aplicarse por igual tanto a

¹⁶⁰ Véase ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 148 y 149.

¹⁶¹ “En la medida que los pueblos indígenas se han visto privados de la autodeterminación a causa de injusticias históricas y presentes, tiene derecho a medidas reparación. Estas medidas deben como mínimo, poner en aplicación las normas contemporáneas que se han desarrollado específicamente en relación con los pueblos indígenas, incluidas las normas de no discriminación, integridad cultural, propiedad de la tierra y los recursos naturales, desarrollo y bienestar social, y autogobierno”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 374.

los pueblos indígenas y a las naciones sin Estado como a cualquier otro grupo que persiga la autodeterminación”¹⁶².

Con todo, subyace en el planteamiento del filósofo canadiense lo que podemos llamar “la paradoja de la diferencia cultural de Kymlicka”. Ya que por un lado, acusa a Anaya de no justificar los derechos indígenas desde la diferencia cultural, y por el otro, advierte del problema si se pretende defender los derechos indígenas sobre la base de una “diferencia cultural radical”, pues según él: “Sería extraño defender la autodeterminación indígena con el fundamento de que la cultura indígena es radicalmente inconmensurable respecto de los modos de vida occidentales y acto seguido, insistir en que la “integridad cultural” sólo aplica a las tradiciones culturales que se adecuan a las normas occidentales de los derechos humanos”¹⁶³. Esta paradoja deriva, a mi opinión, en una concepción errónea de la diferencia cultural, pues para Kymlicka significa “aislamiento cultural”, “tradicionalismo premoderno” y la negación de cualquier contacto con la “cultura moderna”¹⁶⁴, pues tan luego los pueblos indígenas participen en el mundo moderno o acepten principios individualistas de los derechos humanos, se desvanecería cualquier diferencia cultural como presupuesto de derechos específicos.

Lo anterior contrasta con la experiencia de los pueblos indígenas que llevan más de 500 años de intercambio intercultural, y como muestra de ello, su cultura lleva el sello de la hibridación cultural, y muchos han asumido el discurso de los derechos humanos y la democracia en su lucha por la emancipación individual y colectiva, sin que ello signifique eliminar el sustrato de la cultura indígena ni mucho

¹⁶² KYMLICKA, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., pp.180 y 181. Recordemos que para Anaya “la autodeterminación está vinculada a un conjunto de normas de derechos humanos derivados de los valores fundamentales de libertad e igualdad y se predica de los seres humanos en relación con instituciones políticas bajo las que viven. En esencia, la autodeterminación representa un estándar de legitimidad política en el marco contemporáneo de los derechos humanos”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 151.

¹⁶³ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 182.

¹⁶⁴ Como señala Kymlicka, “[...] sospecho que otra razón todavía más importante radica en la creencia de que las diferencias culturales entre mayorías y los pueblos indígenas son mucho mayores que las diferencias entre mayorías y las naciones sin Estado. Los pueblos indígenas no sólo son culturas distintas, sino que constituyen formas de cultura enteramente diferentes, “civilizaciones” distintas arraigadas en una forma de vida premoderna que debe ser protegida de las fuerzas de modernización, secularización, “occidentalización”, etc.”. KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., pp. 178 y 179.

menos anular la diferencia entre la cultura occidental y la indígena. Por lo tanto, asumir los principios de los derechos humanos o la democracia no es ningún “imperialismo cultural” si contribuye a la emancipación indígena; pero tampoco el “imperialismo cultural” se reduce al discurso de los derechos humanos o la democracia, que tiene una proyección más amplia, si atendemos a diferencias más profundas entre la cultura indígena y occidental como veremos en el último capítulo. En definitiva, consideramos que ambas propuestas teóricas presentan ciertas limitaciones respecto al enfoque de la *diferencia cultural*. Anaya porque elude la diferencia cultural en su planteamiento, y Kymlicka porque cae en el prejuicio cultural al concebir la cultura indígena como estática, esencialista y pre-moderna.

6. Alcances de la ciudadanía multinacional en relación a los pueblos indígenas

Habiendo llegado a este punto, considero que a estas alturas podemos analizar si en efecto, la ciudadanía multinacional es una fórmula que condensa la demanda central de los pueblos indígenas; es decir, si el corazón de la autodeterminación indígena radica en el elemento del poder, siendo por tanto, irrelevante el derecho o la cultura en el proceso de emancipación colectiva. Si esto es así, entonces el esfuerzo por plantear una suerte de ciudadanía indígena puede que termine desvaneciéndose en la ciudadanía multinacional, puesto que lo que importa en última instancia es la distribución democrática del poder, antes que cualquier otro elemento constitutivo de la autodeterminación.

En efecto, según hemos analizado anteriormente, no existe entre pueblos indígenas y las minorías nacionales diferencias sustanciales en cuanto entidades políticas caracterizadas por la demanda de autodeterminación colectiva, en virtud de que ambos se conciben según señalamos, sujetos oprimidos de identidad colectiva con una estructura cultural, territorial e institucional permanente, cuyas demandas principales confluyen básicamente en la libre determinación política, siendo los parámetros de los derechos humanos y la democracia los valores que inspiran su emancipación colectiva.

Ahora bien, decir que conceptualmente no hay diferencias sustanciales en cuanto sujeto político del derecho internacional no significa que desde el punto de

vista de la identidad, del contenido normativo de sus demandas fundamentales y de la forma de concretar tales medidas no pueda haber alguna modulación. Después de todo, los contextos y la naturaleza de la opresión determinan la identidad política y las estrategias de lucha que asumen las entidades colectivas a fin de lograr su emancipación individual y de grupo. Si los pueblos indígenas no se sienten identificados con las minorías nacionales, simple y sencillamente porque la opresión que pesa sobre ellos es diferente a la que experimentan las minorías nacionales. Lo mismo que la opresión que sufren las mujeres negras o las mujeres indígenas es diferente a la que experimentan las mujeres blancas occidentales, aun cuando todas convergen en la lucha por su emancipación individual y colectiva; y puede que tampoco haya diferencias ontológicas en el *ser mujer*. Por lo tanto, la naturaleza de la opresión moldea la identidad y condiciona las estrategias de lucha según los intereses y los bienes básicos que el grupo considera fundamentales para su subsistencia colectiva.

En el caso de las minorías nacionales, el interés primario y el bien básico sobre el cual se centra la lucha por la emancipación colectiva radica en el derecho al autogobierno o la autodeterminación política; cualquier otra demanda identificada con el derecho o la cultura queda subordinada a la dimensión política. Esta es la tesis principal que subyace a la ciudadanía multinacional que pone la relevancia del poder político en el último vértice de la pirámide, tal como se corrobora con Murphy y Harty cuando señalan: “Nuestra intención al resaltar la dimensión democrática de la autodeterminación no es afirmar que la cultura es irrelevante para las reivindicaciones de los nacionalistas estatales y los pueblos aborígenes. Lo que nos interesa señalar más bien es que el derecho democrático a la autodeterminación no debería subordinarse a las alternativas por las que se opte (o no se opte) en relación con asuntos culturales. Por el contrario, el derecho democrático a la autodeterminación es lo que legitima a todas las naciones a escoger sus opciones acerca de la cultura, además de sobre un amplio abanico de otras competencias que consideren claves para sus intereses. Tanto si deciden utilizar esta autoridad para desarrollar una cultura distintiva como si eligen una cultura tradicional distintiva, la cultura de alguna otra nación o no ocuparse en absoluto de la cultura, todas ellas son

algunas opciones que no debería guardar ninguna relación normativa con ese otro derecho más fundamental a la autodeterminación”¹⁶⁵.

Sin embargo, si analizamos la concepción de la autodeterminación planteada por Anaya, resulta que el tema del poder, la cultura o el territorio se percibe desde una perspectiva horizontal cuando señala que la autodeterminación *sustancial* comprende la integridad cultural; la no discriminación; control sobre el territorio y los recursos; bienestar social y desarrollo; y autogobierno¹⁶⁶. Atendiendo a ellos, los organismos internacionales han reconocido cada una de estas dimensiones en la especificación normativa de los pueblos indígenas en el orden internacional. Esto significa que para los pueblos indígenas, la opresión está estructurada en diferentes componentes que afectan al autogobierno, el derecho, la cultura, el territorio, justicia social, etc., y que en su conjunto constituyen la sustancia de la autodeterminación colectiva.

En cambio, la opresión que pesa sobre las minorías nacionales se reduce - según la configuración de la ciudadanía multinacional- a la distribución del poder político; siendo la autodeterminación política el único derecho colectivo en estricto sentido, puesto que los estándares del derecho o la cultura finalmente se regula por los mismos parámetros normativos que comparte la sociedad mayoritaria. Dicho de manera más simplificada, para las minorías nacionales no existe ninguna diferencia inherente con la sociedad mayoritaria; después de todo, comparten sin problemas los mismos paradigmas cognitivos y normativos que regula la vida de la sociedad occidental y lo único que se reivindica es más poder y competencia de autogobierno; con lo cual la única diferencia que puede haber es de grado y no de forma sustancial.

Por el contrario, tal como veremos en los capítulos siguientes, la opresión indígena va más allá del autogobierno y la carencia de poder, en virtud de que se concibe en términos estructurales y multidimensionales que no sólo se manifiesta en el poder de facto, sino está estructurada en la educación, en el derecho, en las instituciones, las normas, valores, símbolos y actitudes de la cultura dominante. En este sentido, la injusticia indígena tiene raíces más profundas y un entramado más complejo que la simple maximización del poder político que reivindican sus

¹⁶⁵ HARTY y MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, op. cit., p. 136.

¹⁶⁶ ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 75 y ss.

compañeros de viaje, las minorías nacionales. Esto desde luego, no hace a los pueblos indígenas merecedor de un plus de legitimidad que las minorías nacionales, después de todo, la injusticia es moralmente inadmisibles sea donde sea y el remedio va en función de las circunstancias en que tiene lugar la opresión.

Sin embargo, es común que desde las coordenadas de la ciudadanía multinacional se ofrezca como medida para solucionar demandas de las minorías nacionales la fórmula del federalismo multinacional¹⁶⁷, a fin de distribuir de forma más democrática el poder, y así contener el deseo de secesión. Sin duda esta lógica de la distribución del poder vía federalismo puede ser una medida factible para las minorías nacionales, no sólo porque su concentración territorial facilita algún tipo de federalismo, sino porque comparten los mismos principios básicos que rige la visión liberal occidental, que llegado el caso de lograr la independencia, implicaría extrapolar las mismas instituciones, derechos, normas y principios que por lo general, están fundados en una concepción monista de la cultura occidental.

En cambio, llevado el federalismo al caso de los pueblos indígenas, su implementación resulta problemática, no sólo porque no es una demanda común, sino que ni siquiera es viable desde el punto de vista territorial, salvo algunas excepciones donde la concentración indígena sea homogénea y bien delimitada; pero con todo, debido a la complejidad, dispersión y tamaño de los pueblos y comunidades indígenas, la acomodación política entraña en muchos casos, una medida al margen del sistema federal, que les reconozcan derechos y competencias, y formalicen el autogobierno de facto que han mantenido siempre para regular la vida comunitaria. Por esta razón, es común que para los pueblos indígenas, sobre todo latinoamericanos, sea más socorrido el modelo autonómico que el federal,

¹⁶⁷ Sobre la aplicabilidad práctica e institucional de la ciudadanía multinacional en democracias occidentales véase Eric FOSAS y Ferrán REQUEJO (Eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, trad., Carlos Martín y Carmen González, Trotta, Barcelona, 1999; Ramón MÁIZ, “Nacionalismo, federalismo y acomodación en Estados Multinacionales” en William Safran y Ramón Máiz (Coords.) *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, trad., Roberto Requejo, Ariel, Barcelona, 2002, pp. 67-96.; Asimismo, Alain-G. GAGNON, *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*, Institut d'Estudis Autonòmics Vitoria, Instituto Vasco de Administración Pública, Barcelona, 2009.

aunque subyace la discusión sobre qué nivel es más factible su aplicación, sea a partir de la comunidad, el municipio, pueblo indígena o desde el ámbito regional¹⁶⁸.

Incluso, pueblos indígenas en países con un alto desarrollo democrático como los aborígenes que viven en reservas territoriales en el Canadá y Estados Unidos, no se hacen eco del federalismo según Kymlicka, debido que “los pueblos indios no quieren ser tratados como subunidades federales, ya que el tipo de autogobierno que persiguen implica un conjunto de competencias muy distinto al ejercido por las provincias. Sólo aceptarían el estatuto de subunidad federal si se tratara de un estatuto marcadamente asimétrico, un estatuto que incluyese poderes ejercidos tanto en el plano federal como en el provincial. Además, las tribus y las bandas indias presentan enormes diferencias entre sí en cuanto a los poderes que desean. No solo persiguen la asimetría, sino distintos grados de asimetría. Y sin embargo, por las razones que acabo de exponer, es extremadamente difícil alcanzar ese tipo de flexibilidad dentro del sistema federal. De ahí que los indios hayan procurado el autogobierno mediante una especie de relación similar a la de una “unión federada” que existe al margen del sistema federal normal”¹⁶⁹.

Todo lo anterior condiciona el éxito del federalismo en el contexto de los pueblos indígenas como medida para gestionar la ciudadanía multinacional. Esto significa que ¿el modelo federal es un mecanismo inviable por definición para los

¹⁶⁸ En el contexto mexicano, -a raíz del alzamiento de EZLN en 1994 y la firma de los acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno federal, incumplidos hasta la fecha- han barajado al menos cuatro niveles de aplicación de la autonomía indígena según sintetiza Stavenhagen: a) la comunidad (es decir, el núcleo de población reconocido con sus tierras y terrenos); b) el municipio (que ya constituye constitucionalmente la base misma de la división político-administrativa del país y que por más señas, es formalmente “libre”; c) el “pueblo indígena”, entendido como el conjunto de población concentrada o dispersa que se identifica en términos lingüísticos, culturales e históricos, y que se distingue de otros “pueblos” constituidos de manera semejante, los cuales pueden ser indígenas o no; d) la región indígena o pluriétnica cuya magnitud geográfica y demográfica tendrá que definirse en función de criterios consensados por las parte interesadas. Quienes se inclinan por una autonomía regional en este sentido, la conciben como un “tercer nivel” político-administrativo en la división territorial del país, junto con el municipio y la entidad federativa”. STAVENHAGEN, “Derecho internacional y derechos humanos”, op. cit., p. 206. Más detalles sobre el debate autonómico en México véase Héctor DÍAZ POLANCO y Consuelo SÁNCHEZ, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002. Un panorama general de la autonomía indígena en el contexto latinoamericano ofrece la compilación que hacen Leo GABRIEL y Gilberto LÓPEZ Y RIVAS (Coord.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, Ludwig Boltzmann Institut, Plaza y Valdés, Latautonomy, UAM-Iztapalapa, México, D.F., 2005.

¹⁶⁹ KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 156.

pueblos indígenas? Sin duda donde pueda ser aplicado y resuelva el problema de la distribución injusta del poder político seguramente será bienvenida a la causa indígena. Sólo hemos querido recalcar que dado el carácter *sui generis* de los pueblos indígenas, no siempre pueden extrapolarse modelos que para el caso de las minorías nacionales bien podría funcionar, deba serlo también para los indígenas.

Por el contrario, la democratización del poder como mecanismo para facilitar el autogobierno o la autonomía indígena es apenas un componente más del amplio conjunto de demandas indígenas que incluye entre otros, el derecho, la cultura, el territorio, el autodesarrollo, las instituciones y autoridades, etc., y cuya articulación recíproca determina en buena medida el contenido de la autodeterminación sustancial. Esto significa que la ciudadanía indígena abarca un espectro más extenso que el núcleo político de la ciudadanía multinacional, cuya redimensión se comprende en términos relacionales y estructurales con los componentes señalados, mismos que mantienen un mismo grado de importancia normativa.

En conclusión, la autodeterminación como principio universal no sólo aplica a los Estados, sino a todos los pueblos, incluidos los pueblos indígenas y las minorías nacionales; y desde este punto de vista, no parece haber una diferencia sustancial entre pueblos indígenas y minorías nacionales; después de todo, la autodeterminación es un principio regulador que conlleva la emancipación individual y colectiva, objetivo fundamental de la opresión que legitima las reivindicaciones de sendos grupos identitarios. Por todo lo anterior, podemos afirmar que en efecto, no existen diferencias sustanciales sino procedimentales entre pueblos indígenas y minorías nacionales en el orden internacional, aunque la diferencia más relevante a los efectos de una comprensión global entre ambas entidades, subyace en la *identidad cultural* y la *opresión específica*, tal como podemos apreciar mejor en los capítulos sucesivos con la perspectiva del pluralismo jurídico y la diferencia cultural.

CAPÍTULO CUARTO
PLURALISMO JURÍDICO Y DERECHO INDÍGENA: PARADIGMAS
EMERGENTES PARA UNA DIFERENCIACIÓN CULTURAL DEL DERECHO

En el capítulo anterior hemos anunciado la *diferencia cultural* como el marco a partir del cual es posible derivar una distinción relevante entre pueblos indígenas y minorías nacionales, en virtud de que, desde el punto de vista de la autodeterminación política no se hallan elementos suficientes que nos permitan subrayar una diferencia sustantiva, aun cuando existe un consenso entre los actores políticos y los organismos internacionales en prescribir una distinción procedimental, tal como se mostró con la evolución genealógica, el discurso político, el análisis conceptual y la instrumentación de derechos diferenciados en el orden internacional.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente capítulo nos aproximaremos propiamente al tema de la diferencia cultural, analizando la segunda categoría explicativa que seguimos en la significación de la ciudadanía indígena, es decir, la dimensión del derecho. La elección de esta categoría responde en primer término, a la relación intrínseca entre poder y derecho en la sustanciación de la autodeterminación política; y, en segundo lugar, siendo el derecho el instrumento que mejor refleja la expresión normativa de los hechos y valores compartidos dentro una cultura societal, nos obliga a adentrarnos al ámbito de la cultura para analizar la constitución del mismo, en contextos marcados por la coexistencia de culturas sociales diferentes, como en el caso de los pueblos indígenas y la sociedad occidental. Por lo tanto, en la correlación entre derecho y cultura es donde pretendemos afirmar una modulación importante entre el derecho de los pueblos indígenas respecto al derecho que regula la vida de otras minorías o mayorías no indígenas.

Para lograr este propósito, será fundamental adoptar una perspectiva analítica -tal como hicimos con la *autodeterminación* al analizar la dimensión política-, siendo para tal efecto, la perspectiva del *pluralismo jurídico* la herramienta heurística que nos permitirá visibilizar la dimensión cultural del Derecho al establecer la diferencia entre el Derecho indígena y el Derecho occidental. Cabe decir que en este ámbito de análisis sigue vigente la pretensión de distinguir a los pueblos indígenas y las minorías nacionales, al vincular a los primeros con el derecho indígena y a los segundos con el sustrato monista de signo occidental que subyace al derecho estatal.

De lo expuesto sugiere que la perspectiva del pluralismo jurídico jugará un rol importante, tanto en la tarea de explicar el fundamento cultural del Derecho, como principio normativo que regula el autogobierno indígena en el contexto de la

autodeterminación sustancial, así como localizar diferencias notables entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales -incluidas las minorías étnicas-. Esto es así, debido que ninguna de estas dos entidades enarbolan sus demandas bajo las coordenadas *estrictas* del pluralismo jurídico como veremos más adelante: a) Las minorías étnicas -como los inmigrantes-, al exigir el reconocimiento de derechos culturales, sociales o políticos en el ámbito público, aceptan el monopolio jurídico estatista, y sólo exigen ciertas ayudas, exenciones o jurisdicciones especiales para determinadas prácticas culturales o religiosas, sin pretender desde luego, ninguna autodeterminación política al carecer de un territorio propio y de una estructura institucional que regule *todos* los aspectos de la vida colectiva¹. b) En el caso de las minorías nacionales, si bien el ejercicio del autogobierno comporta la asunción de normas de auto-regulación -que sería también una situación de pluralismo jurídico-; sin embargo reproducen el mismo esquema monista del derecho occidental al pretender instaurar un nuevo orden jurídico-político dentro de su esfera de competencia, sea mediante alguna fórmula de federalismo, o a través de un Estado independiente. c) En cambio, los pueblos indígenas al autoregularse mediante normas culturalmente diferentes de las minorías nacionales o el grupo dominante, siguen una lógica distinta en el sentido de querer coexistir con las mayorías en un marco de pluralismo jurídico que reconozca su propio derecho, independientemente de la forma estatal existente (federalismo, centralismo, confederación, etc.).

Por lo tanto, revisaremos ampliamente las teorías del pluralismo jurídico en la línea de fijar los elementos que conforman sus distintas concepciones, espacios-

¹ En efecto, en el contexto de la migración contemporánea, muchas minorías étnicas, culturales o religiosas terminan reivindicando jurisdicciones especiales en el seno de las sociedades de acogida, con el fin de regular algún aspecto de la vida grupal de acuerdo con sus propios valores y normas de convivencia en asuntos como el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, la propiedad familiar, etc. Para un planteamiento a favor de la jurisdicción especial en sociedades multiculturales, véase la perspectiva feminista de Ayelet SHACHAR, *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Una revisión a la "jurisdicción multicultural" se esboza en Jean L. COHEN, "Jurisdicción multicultural en el Estado liberal: una visión crítica" en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 1, septiembre 2011-febrero 2012, pp. 35-58. Revista electrónica visible en <http://eunomia.tirant.com/?p=220>. El argumento principal que subyace a la crítica multicultural descansa en que la defensa de la cultura legítima la perpetuación de jerarquías patriarcales opresoras en detrimento de los derechos humanos de las mujeres. Al efecto, Susan Moller OKIN, "Is multiculturalism bad for women?" en Cohen, J., Matthew H., Nussbaum, M., *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 9-24; Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad., Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006.

temporales de afirmación, así como su relación con el derecho indígena y otras formas de alternatividad jurídica. Este ejercicio resulta ineludible teniendo en cuenta que la voz “pluralismo jurídico” no deja de ser una expresión ambigua y polisémica, pues a diferencia del monismo jurídico -teoría que sostiene la existencia de un sólo derecho soberano identificado con el derecho estatal, y a partir de la cual se justifica el monopolio exclusivo de la producción y aplicación jurídica-²; en la teoría del pluralismo jurídico impera la indeterminación semántica del que es preciso delimitar su alcance, a fin de situar el lugar del derecho indígena. Es verdad que los pueblos indígenas no agotan el pluralismo jurídico, pues apenas representan una parcela más de un conjunto de manifestaciones del que forman parte las Rondas Campesinas del Perú³, las favelas en Brasil⁴, la *lex mercatoria*⁵, los nuevos movimientos sociales⁶, etc. Además, el simple uso del término “pluralismo jurídico” no siempre se afianza en oposición al monismo jurídico, habida cuenta que puede haber también

² Una concepción monista del derecho puede comprenderse mejor en la idea que sostiene la existencia de un derecho único y soberano. Esta concepción aparece como esencia del Estado moderno a partir de la disolución de la sociedad medieval. A decir de Bobbio, la soberanía, es “el poder sobre el cual no existe ningún otro poder superior”. Como consecuencia de esta premisa, la soberanía consiste en “la reducción de todo derecho a Derecho del Estado”. En otras palabras, supone la ecuación Estado-Derecho-ley, esto significa por una parte, el “monopolio del derecho por parte del Estado”; y por el otro, el “monopolio del Derecho estatal por parte de la ley. A través de estos dos procesos de *reductio ad unum*, el Estado adquiere una estructura unitaria (“no existe otro Derecho sino el del Estado) y un único fundamento (“no existe otro Derecho estatal distinto de la ley o voluntad del soberano”). Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, pp. 27 y 28.

³ Véase Alejandro LAOS FERNANDEZ, Edgardo RODRÍGUEZ GÓMEZ y Pastor PAREDES DIEZ CANSECO, *Rondando por nuestra ley: la exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la Ley de Rondas Campesinas*, Red Interamericana para la democracia, Lima, 2003. Asimismo, Cesar RODRÍGUEZ AGUILAR, *Justicia comunitaria y las Rondas Campesinas en el sur andino*, SER, Lima, 2007.

⁴ Al efecto, Boaventura de Sousa Santos analiza ampliamente el derecho de Pasárgada, un caso de producción y aplicación jurídica informal no oficial desarrollada por las clases urbanas oprimidas y marginadas que viven en asentamientos ilegales llamadas *favelas* en la ciudad de Rio de Janeiro, Brasil. Véase Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Nota introductoria y revisión de la traducción, Carlos Lema Añón, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, pp. 131-253.

⁵ También en el ámbito supraestatal existe el propio derecho del capital global. Véase Vittorio OLGATI, “El nuevo pluralismo jurídico y la *lex mercatoria* en la dinámica constitucional europea” en Jorge Alberto Silva, (Coord.), *Estudios sobre lex mercatoria. Una realidad internacional*, UNAM, México, 2006. De igual forma, DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., pp. 349-358.

⁶ Carlos Antonio WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, trad. de D. Sánchez Rubio y J. C. Sánchez Villegas, Mad, Sevilla, 2006.

formulaciones de pluralismo jurídico en el seno del derecho estatal. De igual modo, tampoco el pluralismo jurídico se afirma ni se legitima por el simple hecho de invocar cualquier norma de autorregulación, pues como bien señala Santos, “no hay nada inherentemente bueno, progresista o emancipatorio sobre “el pluralismo jurídico”⁷, pudiendo haber pluralismos jurídicos más reaccionarios o despóticos como el de las fuerzas paramilitares o el de la mafia según Oscar Correas⁸.

Teniendo en cuenta lo expuesto, en el presente capítulo haremos un recorrido a la teoría del pluralismo jurídico con la finalidad de establecer una relación entre pluralismo jurídico, derecho indígena y derecho estatal⁹. En este sentido, destacaremos fundamentalmente dos modelos de pluralismo jurídico que, para efectos explicativos denominaremos *pluralismo jurídico en estricto sentido* y *pluralismo jurídico de base monista*. Para contrastar la plausibilidad práctica de estos dos modelos, hemos escogido dos casos representativos en dos países diferentes (México y España), donde las demandas jurídico-políticas de los pueblos indígenas y las minorías nacionales están en ciernes y ofrecen datos relevantes para su análisis. El primer caso refiere al *derecho indígena chinanteco* de Oaxaca, mediante el cual pretendemos subrayar algunos rasgos compartidos que informan la concepción del derecho indígena en general, destacando las dificultades de armonización con el derecho estatal al tratarse de sistemas normativos que descenden de culturas jurídicas diferentes. El segundo caso tiene que ver con el segundo modelo de pluralismo jurídico, y se relaciona con el *Estatut d’Autonomia de Catalunya*. A través de este caso trataremos de demostrar que no existen diferencias relevantes

⁷ DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., p. 63.

⁸ En este sentido Oscar Correas considera que existen una multiplicidad de entidades capaces de producir normas de auto-regulación tales como los movimientos de liberación nacional, los paramilitares, las que se producen en las cárceles, la normatividad de las mafias, las normas producidas por los grupos oprimidos y marginados de las grandes ciudades como las *favelas* en Brasil, *callampas* en Chile, *ciudades perdidas* en México, *chabolas* en España, *villas miseria* en Argentina; los movimientos sin tierra; los vendedores *informales*, etc.; sin embargo, no todas estas conductas o hechos merecen ser calificados de legítimos o morales si no defienden los “derechos humanos”. Por lo tanto, que produzcan normas distintas al derecho estatal “no implica un juicio moral sobre ellos; no estamos diciendo que, porque existen, son todos igualmente legítimos. Estamos de acuerdo en que, por ejemplo, los sistemas normativos mafiosos son ilegítimos, inmorales y deben ser combatidos”. Oscar CORREAS (Coord.), *Derecho indígena mexicano I*, UNAM, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2007, p. 57.

⁹ Véase más ampliamente la relación entre derecho indígena y el derecho estatal en el contexto Latinoamericano en Vicente CABEDO MALLOL, *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Icaria, Barcelona, 2012.

entre el derecho de las minorías nacionales y el de la sociedad mayoritaria, como sí ocurre con los pueblos indígenas. En definitiva, con este análisis comparativo pretendemos destacar dos modelos de pluralismo jurídico aplicable a distintos casos y situaciones culturales, subrayando que el pluralismo jurídico en *sentido estricto* constituye un presupuesto básico para la coexistencia entre culturas ancladas en tradiciones culturales diferentes.

1. Sobre las concepciones del pluralismo jurídico

En principio, para comprender el presupuesto normativo que subyace al pluralismo jurídico, es preciso mencionar la relación dialéctica entre pluralismo y monismo, una dicotomía omnipresente en distintos campos del conocimiento, sean morales, éticas, filosóficas, religiosas, culturales, políticos, jurídicos, etc.,¹⁰ siendo el derecho una dimensión más del que se discute. No obstante, en el curso histórico de muchas culturas dominantes, normalmente se ha justificado e impuesto una visión hegemónica que afirma la existencia de entidades reductibles a una unidad fundamental, basado generalmente en un modelo único, universal y abstracto calificado de monista. Es así como se ha construido el monismo a partir de "doctrinas filosóficas que niegan la existencia de toda oposición entre realidades irreductibles y sostienen que todo ser puede reducirse a una unidad fundamental, a un absoluto último y único. El monismo se opone, pues, tanto al dualismo como al pluralismo"¹¹.

¹⁰ Como señala María José Fariñas, el pluralismo es un término plurívoco "que es susceptible de ser utilizado desde diferentes perspectivas, a saber: podemos utilizar el término en el ámbito cultural, es decir, como pluralismo cultural o de cosmovisiones éticas y estéticas de la humanidad; en ámbito político, es decir, como pluralismo político entendido como valor de legitimación de la democracia representativa; en el ámbito jurídico, es decir, como pluralismo jurídico, entendido como la existencia de una polisistemia simultánea de órdenes normativos jurídicos; en el ámbito epistemológico, es decir, como pluralismo epistemológico o como relatividad cognitiva o perspectivismo. También, podemos utilizar un concepto descriptivo, sociológico o antropológico del pluralismo, en base al cual identificamos y describimos las situaciones reales de pluralismo, en el sentido más amplio del término; o un concepto normativo o valorativo del pluralismo, en base al cual se postula el mismo como valor positivo a alcanzar; o, finalmente, podemos hablar de pluralismo como paradigma, es decir, como modelo teórico cognoscitivo mediante el cual podemos problematizar, conceptualizar y resolver la problemática real". María José FARÍÑAS Dulce, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos "Bartolomé de las Casas N° 16, Dykinson, Madrid, 2000, pp. 47 y 48.

¹¹ José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, 3ª ed., Buenos Aires, 1951, p. 630.

Por su parte, el pluralismo cuestionaría este tipo de visiones absolutistas que pretenden explicar la realidad a partir de sus premisas autorreferenciales. Así, en la concepción de la profesora Fariñas, el pluralismo representa una perspectiva opuesta a cualquier visión monocultural, concepción monista o teoría universalista que pretenda explicar cualquier ámbito de análisis desde supuestos idealistas y abstractos, “traspasando los límites de su propia legitimidad y de su propio contexto real de referencia”. No obstante, el pluralismo “no se opone a la existencia de universales, puesto que la propia coexistencia de universales contradictorios y mutuamente excluyentes es la condición *sine qua non* de una situación de pluralismo”¹². Por decirlo de otra manera, el pluralismo apela a universales contextuales y constituye una herramienta teórica para desvelar la existencia de realidades diversas y plurales, y al mismo tiempo, desmitificar lo descontextualizado por una visión monista, sin que ello suponga anular ésta perspectiva, sino tan sólo señalar sus limitaciones. Esto es lo que ocurre en el terreno jurídico con la teoría del pluralismo jurídico, al objetar el monismo jurídico señala las limitaciones teóricas que subyace al derecho estatal, sin pretender sustituirlo.

En tal sentido, el cuestionamiento al monismo desde el pluralismo jurídico, pone de relieve la incapacidad de la ciencia jurídica tradicional para explicar los fenómenos jurídicos contemporáneos, pues considera que la realidad rebasa sus marcos explicativos, de ahí que el pluralismo jurídico, -siguiendo la terminología de Kuhn- aparezca como una “anomalía” que pretende constituirse en un nuevo paradigma¹³ que desafía la limitación de las teorías jurídicas tradicionales. Por esta razón, la teoría del pluralismo jurídico apela a la coexistencia simultánea de dos o más “sistemas jurídicos” en un mismo espacio sociopolítico, siendo el derecho estatal uno más de los derechos existentes en la realidad social. Por lo tanto, esta

¹² FARIÑAS, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, op. cit., p. 47. De este modo, el pluralismo “se opone al paradigma monista cuya construcción se basa siempre en una ficción, en una ilusión, en una imposición o dominación ideológica que no corresponde con la realidad, mientras que el paradigma del pluralismo tiene su base en supuestos reales de contraposición entre universales, bien sean culturales, éticos, estéticos o normativos, políticos y jurídicos”.

¹³ Para comprender la emergencia de unos paradigmas a partir de la crisis de otros, seguimos de modo analógico el planteamiento de Thomas S. Kuhn, para quién un paradigma constituye “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”. Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad., de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, p. 13.

perspectiva asume una noción de “juridicidad” más amplia¹⁴ que la concebida tradicionalmente por la teoría del Derecho, que identifica lo jurídico con el Estado¹⁵ bajo los supuestos de la unidad, coherencia y plenitud¹⁶ del sistema jurídico. Sin embargo, la juridicidad no existe realmente como señala Oscar Correas, más bien lo “que existe realmente es el fenómeno del ejercicio del poder por la vía del discurso normativo. La juridicidad no es otra cosa que el calificativo que permite legitimar, privilegiar un sistema normativo sobre cualquier otro, al que se arroja a la

¹⁴ En este sentido se muestra partidaria María José Fariñas cuando señala que el Estado “no es sino un grupo social más de los que crean Derecho, aunque en la sociedad moderna ha logrado imponerse sobre los demás grupos sociales y monopolizar la producción formal del Derecho, garantizada por su fuerza coactiva y basada en el paradigma individualista de la modernidad. Pero en la realidad social, el Derecho estatal no es todo el Derecho existente. Esto implica, también, un concepto de “juridicidad” más amplio que el que había sido utilizado tradicionalmente por la ciencia jurídica. El ámbito de lo jurídico no sólo se reduce al Derecho estatal, sino que lo supera y se extiende a otros sistemas normativos de la vida social. Con lo cual es necesario aceptar la existencia de diferentes “sistemas jurídicos”, los cuáles coexisten con el Derecho estatal”. André-Jean ARNAUD y María José FARIÑAS Dulce, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, Universidad Carlos III-BOE, 2ª ed., Madrid, 2006, p. 90.

¹⁵ La Teoría del Derecho de la mano de Hans Kelsen en su conocida obra ofrece un desarrollo fundamental de la noción de juridicidad incardinado en un positivismo y monismo estatista, que tiene justificación en la identidad del Estado con el Derecho. De este modo, el Estado como organización política, es un orden jurídico coactivo centralizado y organizado en base a la división de poderes, sólo limitado por el mismo orden jurídico estatal, lo cual hace la diferencia frente a otros órdenes normativos pre-estatales, inter-estatales o supra-estatales. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, trad. de Roberto J. Vernengo, Porrúa, 11ª ed., México, 2000, pp. 291 y ss.

¹⁶ El orden jurídico o sistema jurídico estatal según Kelsen, tiene su razón de ser en su célebre norma fundante básica (*Grundnorm*) que constituye la unidad del ordenamiento del cual derivan los sistemas “estático” y “dinámico”, siendo en este último donde estaría la “juridicidad” de los ordenamientos o sistemas. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, op. cit., pp. 202 y ss. De modo similar señala Bobbio que en la historia de la filosofía del derecho y de la jurisprudencia emergen tres diferentes significado de sistema: “sistema deductivo”, “jurisprudencia sistemática” y “sistema jurídico.” Respecto a este último no pueden coexistir *normas incompatibles*, sino deben guardar *coherencia* al ordenamiento jurídico, advirtiéndole que la exigencia de coherencia vale sólo entre las partes individuales y no en el conjunto como acontece en el *sistema deductivo*. Así afirma este autor, “si en un *sistema deductivo* aparece una contradicción, todo el sistema se derrumba”. En cambio, en el *sistema jurídico*, la admisión del principio que excluye la incompatibilidad de dos normas, tiene como consecuencia, la caída no del todo el sistema, sino solo de una de las dos normas o a lo sumo de ambas. En consecuencia, con este razonamiento resulta que el ordenamiento jurídico constituye un sistema jurídico en tanto en cuanto suministra coherencia a la unidad del ordenamiento jurídico. Norberto BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, trad. de Jorge Guerrero R., Temis, 2ª ed., Bogotá, 2005, pp. 177-184.

antijuridicidad, que no es otra cosa que la característica de ser alter respecto de quién realiza el juicio de legitimación del que declara jurídico”¹⁷.

Teniendo en cuenta lo anterior, una primera aproximación a la idea de pluralismo jurídico, siguiendo al mismo jurista, refiere al “fenómeno de la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas normativos distintos”¹⁸. De este modo, un sistema normativo es tal si se encuentra organizado en torno a una norma de reconocimiento o fundante básica, -planteamiento de impronta hartiana¹⁹ y kelseniana²⁰ respectivamente- supuesto que se actualiza según Correas, al caso del derecho indígena, en tanto que comporta un sistema normativo distinto que convive con un sistema hegemónico, siendo “reconocidos por distintas reglas de reconocimiento”²¹.

Lo anterior se ilustra mejor si tenemos en cuenta que en el territorio del Estado mexicano coexisten sistemas normativos que organiza la vida de los pueblos indígenas, cuyas normas son reconocidas y legitimadas socialmente, y se caracterizan por ser diferentes al sistema estatal; siendo este fenómeno una situación de pluralismo jurídico según la definición apuntada. Sin embargo, a diferencia del sistema normativo indígena, el sistema estatal se caracteriza por ser *jurídico*, cuya justificación última radica en la soberanía estatal que se atribuye el monopolio “legítimo” para producir normas de alcance general.

A diferencia de Oscar Correas, quién sigue básicamente a los pueblos indígenas, Carlos Antonio Wolkmer abarca expresiones normativas más amplias centradas en los nuevos movimientos sociales, al señalar que el pluralismo jurídico remite a “la multiplicidad de prácticas jurídicas existentes en un mismo espacio sociopolítico, intervenidas por conflictos o consensos, pudiendo ser o no oficiales y

¹⁷ CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México D.F., 2003, p. 109.

¹⁸ CORREAS, *Pluralismo Jurídico, alternatividad y Derecho Indígena*, op. cit., p. 51.

¹⁹ Sobre los fundamentos de la regla de reconocimiento como última regla que proporciona criterios de validez a las reglas de un sistema, véase H. L. A. HART, *El concepto de Derecho*, trad. Genaro R. Carrió, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 1998, pp. 125-153.

²⁰ Para un estudio puntual en torno a la norma fundante básica, véase Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho*, trad. de Roberto J. Vernengo, Porrúa, 11ª ed., México, 2000, pp. 202 y ss.

²¹ CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., p. 52.

teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales”²². En cambio, para Fariñas, el pluralismo jurídico es simplemente “la coexistencia simultánea de varios sistemas jurídicos divergentes en un mismo espacio sociopolítico”, cuyo rasgo distintivo describe: 1) varios sistemas de regulación de la acción social; 2) varios mecanismos de resolución de conflictos; y, 3) el Estado sería sólo uno de los grupos que tiene poder de creación normativa²³.

Cabe señalar que tanto el monismo como el pluralismo jurídico son perspectivas teóricas a partir de las cuales se justifica un sistema o varios sistemas normativos según se trate; no obstante, es común identificar el monismo jurídico con el derecho estatal en la medida que éste se nutre de la teoría monista para justificar su monopolio normativo, aún cuando *teoría* y *normas* sean dos cosas diferentes. En tal sentido, el derecho estatal se constituye en el principal centro de atención crítica en la medida que es rechazada como la única entidad legitimada para producir normas jurídicas. Por el contrario, se afirma que existen muchos centros de producción normativa y de regulación social, no sólo dentro del espacio estatal, sino también fuera de ella, tal como señala De Sousa Santos al identificar una “constelación de legalidades” en la sociedades modernas que operan a escala local, nacional y transnacional, y en diferentes espacios-temporales (doméstico, producción, comunidad, mercado, ciudadanía, mundial)²⁴.

Ahora bien, decir que existen diferentes perspectivas de pluralismo jurídico que se expresan en distintos espacios-temporales o se legitiman según diferentes sujetos colectivos, no implica asumir que haya un sólo modelo teórico de pluralismo jurídico definido en oposición al monismo jurídico o al derecho estatal. De hecho, existen diferentes manifestaciones de pluralismo jurídico compatibles con una concepción monista dentro del derecho estatal, como es el caso del pluralismo

²² WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 194.

²³ María José FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, en “Cuadernos Bartolomé de las casas” N° 7, 2ª ed., Fundación el Monte-Dykinson, Madrid, 2006, p. 31.

²⁴ DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 63. Un desarrollo más específico al respecto se encuentra en Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Vol. 1, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros, Descleé de Bruower, Bilbao, 2003.

“vertical” que desde una base antropológica propone Pospisil²⁵ o el pluralismo jurídico “horizontal” que desde la teoría de los campos sociales semi-autónomos es señalada por Sally F. Moore²⁶. Para Griffiths, una de las críticas al planteamiento del campo semi-autónomo de Moore es que da muchas concesiones a la influencia de la acción del derecho estatal en la esfera de cada uno de los campos sociales semi-autónomos y olvida la relaciones existentes entre campos no estatales, pues el pluralismo jurídico, según el antropólogo estadounidense, es la organización jurídica de la sociedad, que es “congruente con su organización social”²⁷.

Del mismo modo, cabe subrayar la metodología que sigue Sally Engle Merry²⁸ al distinguir por un lado, un “pluralismo jurídico clásico” que da cuenta de la coexistencia de sistemas jurídicos en sociedades que fueron colonizadas, en donde se impuso el derecho del colonizador²⁹; y por el otro, el “nuevo pluralismo jurídico”

²⁵ Leopold POSPISIL, *Anthropology of law. A comparative theory*, Yale University Press, New Haven, 1972. Como señala Fariñas, el pluralismo jurídico “vertical” defendida por Pospisil es compatible con una concepción centralista y monista del Derecho, al estar basado en diferentes niveles jurídicos ordenados jerárquicamente. FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, op. cit., p. 34.

²⁶ El pluralismo jurídico “horizontal” conocida como la “teoría de los campos sociales semi-autónomos” es propuesta por Sally F. Moore, surge precisamente en la interrelación de diversos grupos y organizaciones sociales que no son totalmente autónomos ni están jerarquizados y coexisten en un plano horizontal. Sally FALK MOORE, “Law and social change: the semi-autonomous field as an appropriate subject of study law”, *Law and Society Review*, Vol. 7, N° 4, 1973, pp. 719-746. Según Fariñas, este tipo de pluralismo no impide reconocer el papel central y jerárquicamente superior del Derecho estatal. FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna* op. cit., pp. 34 y 35.

²⁷ John GRIFFITHS, What is legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, N° 24, 1986, p. 38.

²⁸ Es la distinción que hace Sally E. Merry, entendiendo por pluralismo jurídico clásico la coexistencia de sistemas jurídicos contrapuestos en un mismo espacio territorial y temporal. Es el caso de la situación de los países colonizados, en donde coexistía el derecho de la metrópoli y el derecho autóctono del país colonizado que sobrevive pese a la imposición del primero; y por el otro, el modelo del “nuevo pluralismo jurídico” que responde a la convivencia de múltiples y diferentes esferas jurídicas como consecuencia de la fragmentación de los estados nacionales; así, la coexistencia se produce entre reglas locales, comunitarias, regionales, nacionales, transnacionales e internacionales o estatutos jurídicos de minorías reconocidas. Sally Engle MERRY, “Legal pluralism”, *Law and society review*, vol. 22, N° 5, 1988, pp. 869-896.

²⁹ Sobre este tipo de pluralismo, Bartolomé Clavero señala que en la época colonial, si bien las comunidades indígenas conservaron sus usos y costumbres, estos no lograron florecerse de manera autónoma, ya que finalmente el derecho colonial se impuso sobre la vida individual como colectiva de los indígenas. De este modo, hubo un vacío en el reconocimiento a un pluralismo jurídico al no haber un derecho indígena propio, con fuerza capaz de obligar y limitar al colonizador. Más bien lo que hubo en la colonia -de acuerdo con el historiador español- fue un *status de etnias*. De suerte que se reconocieron a los indígenas

que describe los distintos sistemas jurídicos en sociedades postcoloniales e industrializadas de la modernidad. Sin embargo, puede decirse que es con John Griffiths cuando ocurre una genuina ruptura con el monismo jurídico de base estatista a través de su influyente trabajo aparecida en los años ochentas: “¿Qué es el pluralismo jurídico?” En este artículo comienza por atacar el centralismo jurídico estatal, identificándolo con una ideología, pues desde esta perspectiva, el derecho se concibe como un ordenamiento jerárquico exclusivo, sistemático y unificado de proposiciones normativas, aunque esta concepción no es más que “un mito, un ideal, una reivindicación, una ilusión”, mientras que “el pluralismo jurídico es un hecho”³⁰ relacionado con los diversos campos de organización social.

En atención a lo expuesto, podemos distinguir en consecuencia, al menos dos modelos de pluralismo jurídico según sean compatibles o no, con el centralismo jurídico estatal. Por un lado, un pluralismo jurídico *en estricto sentido*; y por el otro, el pluralismo jurídico *de base monista*, mejor expresado en el derecho estatal. En ese orden de ideas, partiendo con Griffiths, haremos una distinción conceptual entre un “pluralismo jurídico débil” y un “pluralismo jurídico fuerte”; la primera es una de las maneras en que se manifiesta la ideología del centralismo jurídico, puesto que es el soberano quién manda, da validez o reconoce distintas estructuras jurídicas dentro del mismo derecho estatal; mientras que el pluralismo jurídico fuerte está relacionado con “un estado empírico de los acontecimientos en sociedad” en tanto organización jurídica de la sociedad distinta a la ideología del centralismo jurídico³¹.

Siguiendo una lógica similar, Ramón Soriano distingue entre un pluralismo “externo” e “interno” o “pluralismo de “derechos” y un “pluralismo jurídico estatal” respectivamente. Identifica el “pluralismo externo” con el “pluralismo de derechos” que sería propiamente la coexistencia de una pluralidad de derecho en el mismo territorio o espacio geopolítico, y conecta al “pluralismo interno” con el “pluralismo jurídico estatal”, para referirse al pluralismo de fuentes jurídicas dentro de un mismo

un estado rústico, miserable y de minoría. Esto fue así, debido que no se reconocía derechos subjetivos, sino sólo derechos objetivos que imponía un orden a toda la sociedad, basado en principios y reglas de raíz teológica. Por tanto, el status de los indígenas por su condición de pobres de conciencia y de razón, justificó la imposición de una política de tutelaje a fin de “civilizarlos”. Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y derecho constitucional en América*, Siglo XXI, México, D.F., 1994, pp. 5-19.

³⁰ GRIFFITHS, What is legal pluralism? op. cit., p. 4.

³¹ GRIFFITHS, What is legal pluralism? op. cit., pp. 8 y ss.

derecho, como es el derecho estatal³². Una estrategia similar sigue Wolkmer al diferenciar entre un pluralismo “jurídico comunitario” y un “pluralismo jurídico estatal”³³. De este modo, concibe al “derecho comunitario” como un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía, subsistiendo independientemente del control estatal; mientras que el “pluralismo jurídico estatal” actúa como un modelo reconocido, permitido y controlado por el propio Estado.

En consecuencia, algunos rasgos que identificarían las formulaciones doctrinales por su oposición al monismo jurídico estatal serían, según Fariñas, los siguientes: 1) hay un rechazo en la identificación del derecho con la ley; 2) la negación del monopolio jurídico por parte del Estado; 3) la inadmisibilidad del mito unificador del monismo jurídico-formalista; y, 4) la aceptación de la descentralización del derecho estatal³⁴. Sin embargo, estas características no se observan en el tipo de pluralismo jurídico derivado del derecho positivo y compatible con una idea monista del derecho³⁵, como se actualiza con los diferentes ordenamientos jurídicos estatutales, cuya singularidad reside en la ausencia de un cuestionamiento radical al presupuesto monista que sostiene la unidad y hegemonía jurídica estatal. Desde este punto de vista, la existencia de normas o sistemas jurídicos que no sean autorizadas por el ordenamiento jurídico estatal, se consideran, por decirlo con Carbonnier, como “fenómenos infra-jurídicos” o “derecho vulgar”³⁶.

³² Ramón SORIANO, *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 361.

³³ WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, op. cit., pp. 198-199.

³⁴ FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, op. cit., p. 36.

³⁵ Norberto Bobbio concibe al positivismo jurídico en el sentido de que no existe otro derecho diferente al derecho positivo, cuya característica es la de ser impuesta por una voluntad soberana. BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, op. cit., p. 243. Por su parte, Gregorio Robles Morchón, quién desde el terreno del positivismo jurídico hace una defensa del pluralismo jurídico en términos de “pluralidad de ordenamientos jurídicos” bajo los presupuestos teóricos de la teoría del derecho y la dogmática. Al efecto véase Gregorio ROBLES MORCHÓN, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas. Ensayo de teoría comunicacional del derecho*, Thomson-Civitas, Navarra, 2007, pp. 194 y ss.

³⁶ Para Jean Carbonnier, el verdadero pluralismo jurídico está en las diversas maneras de aplicar el derecho estatal por los operadores jurídicos, por tanto, lo que no es derecho estatal son “fenómenos infra-jurídicos” que, en el fondo son derechos de las sub-culturas y de las clases populares. Hay fenómenos infra-jurídicos que por su proximidad al orden jurídico positivo es llamado por el autor “derecho vulgar”. Una forma de este derecho es cuando lo infra-jurídico se constituye -paradójicamente- a través de la mediación estatal; de suerte que el “derecho vulgar” resulta ser menos formalista, más accesible, más expeditivo, así se implanta para las clases inferiores una especie de sub-justicia destinada a

A la vista de todo lo que se ha expuesto anteriormente, y a los efectos anunciados en el preámbulo de este capítulo, distinguiremos al primer modelo de pluralismo descrito como *pluralismo jurídico en estricto sentido*; y el segundo, como *pluralismo jurídico de base monista*; asumiendo que sólo en el primer modelo se actualiza un *nuevo paradigma* en términos kuhnianos, o como llaman algunos autores, en una *concepción postmoderna del Derecho*, en cuanto que cuestiona tanto al monismo jurídico como al centralismo del derecho estatal. Teniendo en cuenta esta distinción, en los apartados siguientes esbozaremos diferentes posiciones teóricas que nos permitirán confirmar la plausibilidad de estos modelos.

2. El modelo del pluralismo jurídico en sentido estricto: algunas posiciones teóricas

Si partimos del supuesto anunciado, en el sentido de que el pluralismo jurídico constituye un *paradigma* de diferenciación entre pueblos indígenas y minorías nacionales, sin duda esta perspectiva representa el modelo del pluralismo jurídico en *estricto sentido* y no el de *base monista* donde mejor encajarían las minorías nacionales, tal como veremos con los casos llamados a demostrar esta distinción. Sin embargo, para llegar a ese puerto, es preciso recorrer el entramado teórico sobre el cual pretendemos someter el análisis del derecho de los pueblos indígenas y el de las minorías nacionales. En este sentido, analizaremos algunos planteamientos teóricos esbozados al efecto, destacando la *constelación de legalidades* según el punto de vista de Boaventura de Sousa Santos, así como la *polisistemia simultánea* de acuerdo con Arnaud y Fariñas, por citar algunos.

2.1 El paradigma del pluralismo jurídico en la “constelación de legalidades” y como “polisistemia simultánea”

Afirmar que una concepción del Derecho constituye un paradigma en el contexto del pluralismo jurídico, implica en primer término aclarar ¿qué es un paradigma? y luego ¿cómo se relaciona éste con una *concepción postmoderna del*

hacer efectivo por lo menos un “cuasi-derecho”. Jean CARBONNIER, *Sociología jurídica*, trad. de Luis Díez-Picazo, Tecnos, Madrid, 1977, pp. 123-131.

derecho? En este sentido, podemos decir que un *paradigma* -parafraseando a Thomas S. Kuhn-, refiere a aquellas teorías o patrones aceptados por una comunidad científica, cuya aparición se da en un momento de crisis de un paradigma anterior del cual surge una nueva tradición de ciencia normal. El nuevo paradigma -lo que llama revolución científica-, generalmente es motivo de resistencias para su aceptación general y constituye una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos teóricos, métodos y aplicaciones³⁷. Ciertamente un paradigma no se reduce a un modelo ni a un concepto, ni todas las aproximaciones teóricas forman un paradigma; por el contrario, un paradigma contribuye a la formación de éstas categorías, como lo explica Arnaud, al ejemplificar la formación de paradigmas a través del realismo jurídico americano y el escandinavo, dos paradigmas que son aceptados por la comunidad jurídica³⁸.

De esta manera, trasladando el concepto de paradigma al contexto del Derecho moderno, éste aparece como el sustrato de la crítica “posmoderna” que va dirigida fundamentalmente contra la concepción monista que pretende justificar sólo un Derecho oficial en la sociedad, fuera de este marco no hay más Derechos que no sea el de signo estatal. Este es el punto de partida de gran parte de las posturas jurídicas afines a la posmodernidad³⁹, que asumen que la concepción moderna del derecho muestra cada vez más señales de debilidad ante su incapacidad de dar

³⁷ Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., pp. 139-148.

³⁸ De esta manera, para Arnaud “los paradigmas consisten en agrupaciones de conceptos y modelos, los cuales devienen operativos de manera específica cuando se asocian para constituir tales paradigmas. Un paradigma no es un modelo ni un concepto. Proporciona un modelo y una serie de conceptos para abordar específicamente una cuestión. Por otro lado, no debe ser confundido con una teoría. No todas las aproximaciones teóricas forman paradigmas. Una teoría realista supone una aproximación que intenta librarse de presupuestos tomados de una ética, moral, concepción filosófica. Por ejemplo, hay que distinguir claramente entre el realismo jurídico americano y el escandinavo. Los dos forman paradigmas”. ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 197. En el mismo sentido, Fariñas entiende por paradigma a “un conjunto de conceptos universalmente reconocidos que proporciona mecanismos de problematización y soluciones a una comunidad de investigadores durante un cierto tiempo”. ARNAUD Y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 55.

³⁹ Sobre la posmodernidad no existe un consenso a cerca de su contorno semántico más allá de la crítica a la modernidad. Por esta razón, sigue siendo un término que convoca a especialistas a reflexionar acerca de sus alcances y límites conceptuales. Al efecto, véase Jürgen HABERMAS, Jean BAUDRILLARD, Edward W. SAID y otros, *La posmodernidad*, selección y prólogo de Hal Foster, trad., Jordi Fibla, Editorial Kairós, 2ª ed., Barcelona, 2006. Para una visión general, Jesús BALLESTEROS, *La postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

respuestas a demandas de emancipación social, debido que los paradigmas tradicionales que “produjeron un *ethos*, marcado por el liberalismo individual, por el racionalismo instrumental y por el formalismo positivista”⁴⁰, pasa en una fase de agotamiento y sustitución por otros modelos que puedan responder según las necesidades y requerimientos de las complejas sociedades posmodernas. Esta crisis paradigmática hace propicia por tanto, la transición del paradigma moderno hacia paradigmas emergentes caracterizadas por el pluralismo jurídico.

En tal sentido, la crítica posmoderna se dirige normalmente contra el postulado monista y universalista que ha predominado en el mundo moderno, y que al mismo tiempo, manifiesta su incapacidad para dar respuestas a planteamientos de orden social, cultural, jurídica, etc., surcada por la diferencia, la diversidad y la pluralidad⁴¹. De este modo, para dar cuenta de estas cuestiones tan complejas -al menos en el plano de los derechos-, surgen posturas que defienden una concepción o actitud *posmoderna* de los derechos”⁴², pues consideran que existen contextos donde tienen vigencia otras expresiones jurídicas, quizás más legitimadas y eficaces que el derecho estatal.

Tal es el caso de la *concepción posmoderna del derecho* que plantea Fariñas al que asocia tres presupuestos epistemológicos a fin de superar la concepción

⁴⁰ WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 205.

⁴¹ “La racionalidad jurídica, basada en conceptos jurídicos de validez universal y en el individualismo ético y metodológico, es la que ha sido puesta en jaque durante las últimas décadas desde diferentes perspectivas intelectuales, especialmente por filósofos *postmodernos* como Derrida, Lyotard o Foucault. Ahora bien, tras esta crisis del paradigma jurídico de la modernidad se encuentra una paradoja difícil de resolver; el derecho estatal moderno consiguió la igualdad entre sujetos de derechos, mediante un proceso de universalización, a pesar de la diferencia y, sin embargo, el resurgimiento actual de una sociedad diferenciada y la constatación de la diversidad de todas sus manifestaciones parece que pudiera atentar contra aquel logro, al introducir diferenciaciones y “desigualdades” en un cuerpo social, el cual había sido nivelado por un derecho “estatal” soberano, que era expresión del paradigma del monismo y del centralismo jurídico”. FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud posmoderna*, op. cit., p. 27.

⁴² En este sentido observa Fariñas, que al plantear esta nueva comprensión o “actitud posmoderna”, es preciso tener en cuenta que no estamos todavía ante una construcción teórica totalmente elaborada, ni totalmente pacífica. “Aunque la “postmodernidad” se nos presenta como una nueva visión del mundo, lo cierto es que el propio concepto encierra elementos contradictorios y no pocas paradojas, a la vez que nos remite a una situación de tránsito y de cambio paradigmático, donde se toma conciencia de la crisis y el agotamiento de los fundamentos éticos y estéticos de la modernidad, sin que se llegue todavía a definir claramente la nueva situación”. FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud posmoderna*, op. cit., p. 30.

moderna de derecho, a saber: 1) una perspectiva pragmática de los derechos; 2) el aspecto metodológico del paradigma del pluralismo jurídico; y, 3) la superación de una concepción universalista de los derechos⁴³. En el primer supuesto, el *pragmatismo* constituye un componente epistemológico esencial del paradigma de la postmodernidad que cuestiona cualquier construcción mítica o ideal y, por el contrario, se ciñe en lo que realmente son los derechos en la realidad práctica. El segundo rasgo visto desde la perspectiva sociológica y antropológica, concibe el paradigma del pluralismo jurídico en términos metodológicos, pues considera que la adopción de ésta perspectiva contribuiría a desenmascarar el “mito” jurídico monista. Finalmente, la “contextualización” de los derechos evitan las consecuencias negativas de una determinada construcción universalista de los derechos en torno a un tiempo y a un espacio abstracto. De modo que este rasgo apela a un sujeto “situado” y “contextualizado” en su propio entorno social y cultural, en su propia percepción del tiempo y espacio⁴⁴.

En la misma línea, pero asumiendo una posición singular del posmodernismo, Boaventura de Sousa Santos crítica a la modernidad a partir de su propuesta posmoderna denominada de “oposición” -por distinguirlo de posturas modernistas y posmodernistas “celebratorias”-⁴⁵. Esta perspectiva “confiere pertinencia a la idea de

⁴³ FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, op. cit., pp. 29-44.

⁴⁴ FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, op. cit., pp. 30-39.

⁴⁵ Como señala Santos, “nos enfrentamos a problemas modernos para los que no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que llamo posmodernismo de oposición. Esta posición se diferencia claramente de las concepciones y teorías modernistas como de las concepciones y teorías posmodernistas más conocidas -esto es, del posmodernismo celebratorio-. Según este último, los problemas modernos tienen soluciones modernas y, por lo tanto, no se justifica hablar de una transición de paradigmas. Hay grandes variaciones dentro de la posición modernista. Por una parte, están quienes piensan que la modernidad occidental incluye muchos tipos de modernidades y que el problema reside en la versión de la modernidad que terminó dominando; así, las nuevas soluciones modernas para los nuevos problemas modernos deben buscarse en las otras versiones de la modernidad. Hay, por otra parte, quienes creen que la solución no tiene que ver nada con las diferentes formas de la modernidad, sino más bien con la intensidad con la que se cumplió el paradigma de la modernidad. Ésta es la posición de Habermas para quien la modernidad es un proyecto inconcluso que debe ser completado. [...] Mi posición, sin embargo debe distinguirse también de las concepciones y teorías posmodernas prevalecientes. Para estas últimas, la ausencia de soluciones modernas para los problemas modernos no es ella misma un problema; es más bien una solución. El problema reside en las estimulantes promesas formuladas por la modernidad. Es sano, por lo tanto, según esta concepción, darnos cuenta hoy en día que esas promesas eran falsas e ilusorias. Ésta es la

una transición de paradigmas y la considera a la vez una verdadera transición, esto es, una etapa provisional”⁴⁶, que se aparta de posiciones “modernistas” que sostienen que no hay lugar para hablar de una transición, porque todas las transformaciones se dan dentro del paradigma de la modernidad, y de los “posmodernistas celebratorios” que tampoco creen que haya una transición, pues consideran que “la modernidad pasó, y con ellas tanto la idea de paradigma y de la transición”. Según Santos, esta transición paradigmática afecta fundamentalmente a la ciencia y al derecho de la modernidad caracterizada por la tensión entre regulación y emancipación⁴⁷, actualmente en manifiesta crisis ante su insuficiencia para dar respuestas a problemas modernos en un contexto donde imperan “preguntas fuertes y respuestas débiles”. Por lo tanto, ante el agotamiento de la capacidad de respuesta del paradigma de la modernidad, se hace propicia una crítica radical al paradigma dominante para dar paso a paradigmas emergentes que contribuyan a la búsqueda de soluciones posmodernas de emancipación social para las cuales no hay soluciones modernas⁴⁸.

condición para que podamos finalmente reconciliarnos con la sociedad en la que vivimos y celebrar lo que existe meramente como existe. En ello reside el carácter celebratorio de la versión predominante del posmodernismo -a la Baudrillard”. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., pp. 43 y 44.

⁴⁶ DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 44.

⁴⁷ Señala Santos que el paradigma de la modernidad se apoya en dos pilares que es la regulación y la emancipación. “La regulación moderna es el conjunto de normas, instituciones y prácticas que garantiza la estabilidad de las expectativas. Lo hace al establecer una relación políticamente tolerable entre las experiencias presentes, por una parte, y las expectativas sobre el futuro por la otra. La emancipación moderna es el conjunto de aspiraciones y prácticas oposicionales, dirigidas a aumentar la discrepancia entre experiencias y expectativas. Poniendo en duda el statu quo, esto es, las instituciones que constituyen el nexo político existente entre experiencia y expectativas. Lo hace al confrontar y deslegitimar las normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las experiencias -esto es, confrontando la regulación moderna-. La modernidad se fundamenta, entonces, en una tensión dinámica entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Esta tensión se encuentra bien expresada en la dialéctica del orden y del buen orden, o de la sociedad y la sociedad buena. Mientras la regulación garantiza el orden en la sociedad tal como existe en un momento y lugar, la emancipación es la aspiración a un orden bueno en una sociedad buena en el futuro”. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., pp. 30 y 31.

⁴⁸ Para Santos “la teoría crítica moderna es subparadigmática, es decir, intenta desarrollar el potencial de emancipación social dentro del propio paradigma dominante”. Por el contrario, la posición que asume, es que “el paradigma dominante hace tiempo que agotó todos sus potenciales de emancipación como pone suficientemente de manifiesto la voracidad con la que las transforma en otras tantas formas de regulación social. El pensamiento crítico debe, en consecuencia, adoptar una postura paradigmática propia de una crítica radical del paradigma dominante desde el punto de vista de una imaginación lo

Ahora bien, aplicado el *posmodernismo de oposición* al campo específico del derecho, De Sousa Santos cuestiona tres pilares fundamentales que sostiene el derecho moderno, oponiendo al mismo tiempo algunas salidas, a saber: a) el derecho como monopolio del Estado y como construcción científica; b) la despolitización del derecho a través de la distinción entre Estado y sociedad civil; y c) el derecho como principio e instrumento universal de la transformación social políticamente legitimada.

Respecto al primer pilar propone una concepción fuerte de pluralismo jurídico que a su juicio, consiste en “mostrar que la concepción modernista del derecho llevó a una gran pérdida de experiencia y práctica jurídica y, de hecho, legitimó un “juridicidio” masivo, esto es, la destrucción de prácticas y concepciones jurídicas que no se ajustaban al canon jurídico modernista”⁴⁹. En cuando al segundo pilar, el autor propone trascender la distinción Estado/sociedad civil a fin de ser sustituida por un conjunto de espacios-tiempos estructurales: doméstico, producción, mercado, comunidad, ciudadanía y el espacio mundial. Estas esferas, según Santos, pueden ser todos politizados, y por lo tanto convertirse en conductos para liberar a la política de su confinamiento en el Estado y la sociedad política. Por último, en el tercer pilar plantea una amplia repolitización del derecho como condición para que la tensión dialéctica entre regulación y emancipación sea considerada fuera de los límites de la modernidad que redujo la legitimidad a la legalidad. En otras palabras, pretende que la emancipación del derecho se desarrolle fuera de los límites de la modernidad a partir de las prácticas de grupos y clases socialmente oprimidos, quienes “luchando contra la opresión, la exclusión, la discriminación y la destrucción del medio ambiente, estos grupos recurren al derecho o, más bien, a diferentes formas de derecho, como un instrumento más de oposición. Lo hacen ahora dentro o fuera de los límites del derecho oficial moderno, movilizando diversas escalas de legalidad (locales, nacionales y globales), y construyendo alianzas translocales o incluso transnacionales”⁵⁰.

De lo anterior se obtiene otra radiografía del derecho que contrasta con la concepción tradicionalmente afirmada en el Estado-nación, caracterizada por la

suficientemente sana como para dar lugar a un nuevo paradigma con horizontes de emancipación”. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., p. 18.

⁴⁹ DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., p. 47.

⁵⁰ DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., p. 51.

concentración del espacio-temporal del derecho estatal. Si bien este enfoque cada vez se diluye en el contexto de la globalización y de las sociedades contemporáneas, donde existe un campo jurídico que ofrece un paisaje mucho más rico y complejo que el asumido por la teoría política liberal. Este nuevo campo jurídico consiste en una “constelación de legalidades” que operan en diferentes espacios-temporales y a escalas locales, nacionales y transnacionales⁵¹. Aunque a decir verdad, esta “constelación” no sólo se hace patente en el campo jurídico, sino también en el ámbito del poder y del conocimiento; de modo que partiendo de un esquema general basada en las sociedades capitalistas del sistema mundial, existe en este mapa estructural una pluralidad de constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas. Estas constelaciones tienen dos características importantes: la primera es que las diferentes formas de poder, de derecho y de conocimiento que las integran, son estructuralmente autónomas; y, la segunda, solo una de todas las variantes tiende a ser predominante: la *dominación* en las constelaciones de poder⁵²; el *derecho estatal*, en las constelaciones jurídicas; y la *ciencia* en las constelaciones epistemológicas⁵³.

En relación a las constelaciones jurídicas, aspecto que interesa subrayar, el Derecho adopta los siguientes espacio-tiempos estructurales, pudiendo ser a nivel

⁵¹ Boaventura DE SOUSA SANTOS, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, trad. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, Bogotá, 1998, p. 19.

⁵² Con respecto a las seis formas de poder son: 1) el patriarcado, es la forma de poder privilegiada en el espacio domestico; 2) la explotación, es la forma de poder privilegiada en la producción; 3) el fetichismo de las mercancías, es la forma de poder del espacio del mercado; 4) la diferenciación desigual, es la forma de poder privilegiada es el espacio de la comunidad. Esta forma de poder es racismo en el sentido más lato; 5) la dominación, es la forma de poder privilegiada en el espacio de la ciudadanía. Es la única forma de poder que tanto la teoría política liberal como la teoría marxista clásica consideran poder político, esto es, poder generado en el sistema político y centrado en el Estado; 6) intercambio desigual, explica las desigualdades entre el centro, la periferia y semi-periferia del sistema mundial. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 324-330.

⁵³ En tanto que las formas epistemológicas consisten en que el núcleo que la estructura reside en la negación de que exista un sentido común único, sino seis grandes sentidos comunes circulando en la sociedad, seis modos de producción de conocimiento-regulación. Cada forma de conocimiento establece límites de razonabilidad, demarcaciones simbólicas para cada acción y una comunicación ordenadas. Ocupa un lugar central la idea de que todas las formas de conocimientos son parciales y locales. Estas formas son: 1) Facilismo, cultura familiar; 2) productivismo, tecnologismo, formación profesional y cultura profesional; 3) consumismo y cultura de masas; 4) conocimiento local, cultura de la comunidad y tradición; 5) nacionalismo educacional y cultura, cultura cívica; y, 6) ciencia, progreso universalista, cultura global. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 346-352.

local, nacional y transnacional: 1) el derecho doméstico, como el conjunto de reglas, patrones normativos y mecanismos de resolución de litigios que resultan de las relaciones en el espacio doméstico, que se caracteriza por desigualdades de base patriarcal; 2) el derecho de la producción, es el derecho de la fábrica o de la empresa, el conjunto de reglamentaciones y patrones normativos que organizan las relaciones del trabajo asalariado; 3) el derecho de intercambio, es el derecho del espacio del mercado, los procedimientos del comercio, las reglas y patrones normativos que regulan los intercambios comerciales relacionados con productores, comerciantes y consumidores; 4) el derecho de la comunidad, es una forma de derecho complejo e implica situaciones diversas; puede ser invocado por grupos hegemónicos como oprimidos, puede legitimar y reforzar identidades opresivas como identidades defensivas subalternas; 5) el derecho territorial o derecho estatal es el derecho del espacio de la ciudadanía y, en las sociedades modernas, es el derecho central de la mayoría de las constelaciones de órdenes jurídicos; y por último, 6) el derecho sistémico, es la forma de derecho en el espacio mundial, el conjunto de reglas y patrones normativos que organizan la jerarquía centro/periferia y las relaciones entre Estados-nación en el sistema inter-estatal⁵⁴.

En definitiva, una concepción posmoderna del derecho según Santos se caracterizaría por su potencial de emancipación social de los grupos oprimidos cuyas luchas trascienden la dialéctica regulación-emancipación moderna y comportan al menos dos componentes básicos: 1) el concepto de pluralismo jurídico, y, 2) el concepto de interlegalidad. Esto significa que el concepto de pluralismo jurídico asumido por el profesor de la Universidad de Coimbra, se concibe diferente como ha sido “estudiado y teorizado por la antropología jurídica, o sea, de la coexistencia, en el mismo espacio geopolítico, de dos o más órdenes jurídicos autónomos y geográficamente segregados”. Por el contrario, según Santos, “se trata, si, de la yuxtaposición, articulación e interpretación de varios espacios jurídicos mezclados, tanto en nuestras actitudes, como en nuestros comportamientos”. “Vivimos en tiempos de porosidades y, por lo tanto, también de porosidad ética y jurídica, de un derecho poroso constituido por múltiples redes de órdenes jurídicos que nos fuerzan a constantes transiciones y transgresiones”⁵⁵. En consecuencia, una característica

⁵⁴ DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 331-346.

⁵⁵ DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 250 y 251.

básica del pluralismo jurídico defendido por Santos se identifica con la “porosidad legal” o “interlegalidad” en cuanto que los “sistemas legales” establecen diferentes puntos de contacto, de intercambio e imbricaciones en distintas esferas normativas.

Ahora bien, al lado de la constelación de legalidades, se suma otra perspectiva similar, identificada con la *polisistemia simultánea* que plantean Arnaud y Fariñas. Estos autores acuden a un concepto amplio de “juridicidad” que el utilizado tradicionalmente por la ciencia jurídica, a fin de contextualizar la existencia de diferentes “sistemas jurídicos” que coexisten con el Derecho estatal⁵⁶. Así, desde un punto de vista normativista distinguen: a) una polisistemia sucesiva; b) una polisistemia disyuntiva; y, c) la polisistemia simultánea.

El primer tipo de polisistemia corresponde a una época histórica, se trata cuando en un mismo territorio, un derecho emergente sucede a uno anterior en un Estado-nación; es el caso del código civil francés que abolió toda la legislación del antiguo régimen y de la época revolucionaria. El segundo caso de polisistemia supone la existencia de tantos Derechos como Estados-naciones coexisten en un mismo nivel; es el ejemplo de la Unión Europea; y por último, la polisistemia simultánea, que según Arnaud, precisa mejor en el marco de un pluralismo jurídico como la existencia en un mismo tiempo y lugar, y con respecto a las mismas personas, de sistemas jurídicos divergentes⁵⁷.

Es en esta última clasificación, donde se sitúan las categorías de “sistemas de Derecho” y “sistemas jurídicos”, para referirse al primero, como aquellas normas jurídicas identificadas con el Derecho estatal, y la segunda, con normas que coexisten paralelamente o a veces en contra del Derecho estatal, y que por el hecho de producir normas y resolver conflictos es considerado como “jurídico”⁵⁸. En un sentido amplio, los “sistemas jurídicos” pertenecen a la esfera de lo “jurídico”, incluyendo el “sistema de Derecho” que subyacen formando subsistemas jurídicos

⁵⁶ “Así, junto al denominado “Derecho oficial” o “estatal” coexisten otros sistemas jurídicos, denominados “alternativos”, “informales” o “intuitivos” o “imaginarios jurídicos no oficiales”, “derechos de las subculturas” o “derechos de comunidades diferenciadas”, que, sin pertenecer al “Derecho estatal”, sí son sistemas jurídicos, en cuanto en ellos están presentes mecanismos de regulación de conductas sociales, junto con mecanismos de resolución de conflictos”. FARIÑAS, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, op. cit., p. 36.

⁵⁷ ARNAUD Y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 290.

⁵⁸ ARNAUD Y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., pp. 260 y 261.

dentro de un sistema social global tal como se deduce de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann⁵⁹.

Por lo tanto, los “sistemas normativos” al concurrir con el Derecho estatal en el marco de una polisistemia simultánea, establecen formas alternativas o informales⁶⁰ a la regulación jurídica estatal, aunque esta alternativa de solución de

⁵⁹ De acuerdo con la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, resulta que el derecho, -lo mismo que la economía, poder, religión, educación, etc.- constituyen un subsistema social. Así, el sistema jurídico como subsistema, es el que mejor se ajusta a la teoría de los sistemas sociales. El núcleo central del sistema jurídico está constituido por expectativa *normativa* y *cognitiva*. El primer supuesto, se reproduce a sí mismo y no sufre cambios por agentes externos, en tanto que la expectativa cognitiva, en caso de frustración, puede sufrir cambios para adaptarse a la realidad social cambiante. Así, el derecho vendría siendo normativamente cerrado y cognitivamente abierto. Aplicado estos dos elementos normativos al derecho estatal y sus instituciones, resulta que el despliegue de la expectativa normativa se realiza en el ámbito del derecho mismo; es decir, la autorreferencia cerrada en sí misma, que no admite ni nuevos derechos ni derechos distintos al reconocido por el propio sistema autorreferente. Esta expectativa normativa encuentra su legitimación en la aplicación que realiza el poder judicial; mientras que la expectativa cognitiva, es decir el reconocimiento de nuevos derechos, sólo pasa por el poder legislativo que puede transformar el entorno o ambiente a expectativas normativas. Puesto que la expectativa cognitiva es la única ventana abierta a la realidad o entorno susceptible de reconocimiento; los nuevos derechos o sistemas normativos tendrán que pasar entonces, al filtro del legislador estatal según los parámetros autorreferentes del subsistema monista que subyace al derecho estatal. Siendo así, la tesis del sistema jurídico como parte del sistema social bien puede ser compatible con una idea monista del derecho, toda vez que la comunicación entre expectativa normativa y cognitiva sólo puede darse en el marco de un sistema autopoietico de anclaje monista como lo es el sistema jurídico estatal. Esto quizás pueda ilustrarse mejor con el modelo del pluralismo jurídico de base monista que se verá más adelante. Al efecto véase Niklas LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una Teoría General*, trad. de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, Anthropos-Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, Barcelona, 1998, Niklas LUHMANN, *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, trad. de Joxe Berian y José María García Blanco, Trotta, Madrid, 1998. Para una mirada general de la Teoría de los Sistemas de Luhmann, véase Ignacio IZUZQUIZA, *La sociedad sin hombre, Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990. Específicamente sobre la autorreferencia y autopoiesis según Luhmann, cfr. Fernando VALLESPÍN, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, en Fernando Vallespín (Ed.), *Historia de la teoría política*, Tomo VI, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 314-319. Respecto al ámbito específico del derecho: Pilar GIMÉNEZ ALCOVER, *El Derecho en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, Bosch, Barcelona, 1993; y Evaristo PRIETO NAVARRO, “La teoría de sistemas de Niklas Luhmann y el derecho” en Juan Antonio García Amado (Coord.), *El derecho en la teoría social*, Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati-Dykinson, Madrid, 2001.

⁶⁰ Para Arnaud, lo *alternativo* puede definirse como “aquella práctica o procedimiento de Derecho propuesto o elegido deliberadamente por aquellos sujetos que han establecido un vínculo entre ellos, fuera de la esfera de regulación del Derecho en vigor que sería normalmente aplicable a esta relación. Por informal se entiende toda práctica o procedimiento, de Derecho o nacido de la voluntad de los sujetos afectados, que escapa a las formas ordinarias o extraordinarias fijadas por el Derecho en vigor aplicable a la hipótesis de que se trate. Estos fenómenos pueden ser considerados como aspectos del pluralismo

conflictos también se da al interior del Derecho estatal según Arnaud. No obstante, numerosas alternativas a la resolución de conflictos se muestra a nivel local como en las favelas de Brasil o los *street committees* en Sudáfrica del *apartheid* o por encima del Derecho estatal como en la Unión Europea. Estos fenómenos suponen también una multiplicidad de fuentes de producción normativa que Arnaud denomina “policentricidad” que refiere a una diversidad de centros de decisión jurídica en un determinado sistema⁶¹, en abierta oposición a la *monocentricidad* del Derecho estatal. Así, el vocablo policentricidad remite al paradigma del pluralismo jurídico en términos de polisistemia simultánea, al poner el acento en la producción de la norma.

En definitiva, la estructura jerárquica y piramidal que caracterizan los sistemas clásicos y el principio según la cual, toda soberanía pertenece exclusivamente al Estado, cede cada vez más ante la evidencia del paradigma del pluralismo jurídico. Esta fragmentación de las soberanías obedecen a por fenómenos de globalización/localización⁶², como se observa actualmente en la Europa policéntrica⁶³, y de las regulaciones jurídicas paralelas al Derecho estatal en la esfera local. En tal sentido -según los autores citados- la policentricidad aparece como un desafío para el orden jurídico piramidal que nos ha legado el positivismo estatal y jurídico procedente de la “filosofía moderna”⁶⁴.

jurídico; esto es lo que en términos sistémicos, se describe como la presencia de subsistemas en el interior de un mismo sistema jurídico -y hasta en el interior de un mismo sistema de Derecho-. ARNAUD Y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, op. cit. p. 287.

⁶¹ ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 301.

⁶² Para un análisis general en torno a la globalización versus localización, véase DE SOUSA SANTOS, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación* op. cit., pp. 37 y ss.

⁶³ Señala Arnaud que “Europa tiene un Derecho policéntrico: por un lado, el Derecho Comunitario (el de la Unión Europea), y por el otro, el que se crea en el marco de las organizaciones europeas (Unión de Europa Occidental, UEO, Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, OCDE, y el Consejo de Europa)”. De modo que “se tiene que tomar en cuenta no sólo los Derechos internos de los Estados miembros, sino también el que emana de las relaciones internacionales en las que éstos están inmersos”. ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 303.

⁶⁴ ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, op. cit., p. 324.

3. El Pluralismo jurídico de base monista: distintas expresiones en la teoría del derecho positivo

En lo sucesivo analizaremos distintas perspectivas relacionadas con el modelo del pluralismo jurídico de base monista que emergen de la teoría del derecho positivo, ocupándonos en describir básicamente de aquellas posturas que se pronuncian a favor de una suerte de pluralismo legitimador del sistema o subsistema jurídico dominante; cuya característica común es que no existe un cuestionamiento hacia la teoría del monismo jurídico ni al derecho positivo que subyace en los distintos ordenamientos estatales o interestatales. Si bien, dentro de tales planteamientos se deducen diferentes órdenes normativos portadores de pluralismo jurídico, sin embargo, estos no afectan a la unidad del ordenamiento estatal, pues a fin de cuentas, como señala Miguel Reale, se validan con la autorización del sistema jurídico estatal⁶⁵.

La línea argumentativa que seguirán los autores adscritos a este modelo de pluralismo, tiende a justificar por lo general, el monopolio de la producción jurídica del Estado; otorgan poca relevancia a otras fuentes autónomas de producción normativa que no sea el Estado; y en consecuencia, suelen relativizar el concepto de pluralismo jurídico en sentido *estricto*. Para empezar, Norberto Bobbio señala que la polémica sobre la dicotomía pluralismo-monismo, si es derecho sólo el producido por el Estado o también los que se producen fuera de su ordenamiento jurídico se reduce a un “problema semántico”, lo que significa que nadie tiene el monopolio de la palabra “derecho”, ya que este término puede ser usado en un sentido “amplio” o “estricto”. Este último correspondería al derecho estatal, aunque decirlo en sentido “amplio” implicaría aceptar el derecho propio de una asociación para delinquir. En todo caso, sostiene el autor, sería más oportuna una definición “amplia”, porque

⁶⁵ Según Miguel Reale, existen organizaciones o instituciones que se autorregulan fuera de la coacción del Estado; como son la iglesia, las organizaciones deportivas, las agrupaciones de profesionales o sindicales cuyas conductas están sometidas a sanciones organizadas, aunque “el Estado es el detentador de la coacción en última instancia”. “El Estado se caracteriza por ser la institución cuya sanción posee el carácter de universalidad. Ninguno de nosotros puede escapar a la coacción del Estado”. [...] “De ahí que digamos que si, en un país, existen múltiples entes que poseen un orden jurídico propio (*teoría de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos internos*), sólo el Estado representa el ordenamiento jurídico soberano al cual todos recurren para dirimir los conflictos recíprocos”. Miguel REALE, *Introducción al Derecho*, adaptación de Jaime Brufau Prats, Pirámide, 9º ed., Pirámide, 1989, pp. 108 y 109.

limitando la palabra “derecho” a las normas producidas por el poder estatal se iría contra el uso lingüístico que llama derecho también al derecho internacional y al de la iglesia⁶⁶.

Ahora bien, en lo que respecta al pluralismo jurídico, señala Bobbio que han existido al menos dos fases en que ha transitado el pluralismo jurídico: 1) de carácter estatista y positivista; y, b) de tipo institucional. La primera de ellas corresponde al nacimiento y desarrollo del historicismo jurídico y tiene un carácter estatista. De modo que existen tantos ordenamientos jurídicos como naciones existen. La fragmentación del derecho universal en tantos derechos particulares mutuamente dependientes, según Bobbio, ha sido teóricamente dominada por el positivismo jurídico que tiene su base en la “voluntad soberana”. Siendo así, dicho pluralismo jurídico se manifiesta en múltiples poderes soberanos, de suerte que “hay tantos derechos, diferentes entre sí, cuantos poderes soberanos existan”⁶⁷. En definitiva, esta fase se caracteriza por el surgimiento del dogma voluntarista del derecho, propio de la era moderna.

La segunda fase del pluralismo jurídico que Bobbio calificada de “institucional”, estriba no sólo que haya muchos ordenamientos jurídicos en contraposición a un derecho universal como en la primera fase, sino que además, hay ordenamientos de “*muchos tipos diferentes*”. Siendo así, este pluralismo es “institucional” en alusión a la corriente de pensamiento antiestatista que dio origen dicho término, cuya tesis principal se resume en que “hay un ordenamiento jurídico donde quiera que haya una institución o un grupo social organizado”⁶⁸. En consecuencia, al hilo de la tesis institucional, -según Bobbio- habría entonces cuatro tipos de ordenamientos no estatales: supra- estatales, infra-estatales, colaterales al Estado y anti-estatales⁶⁹.

⁶⁶ BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, op. cit., p. 11.

⁶⁷ BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, op. cit., pp. 242 y 243. En un sentido parecido entiende el concepto de pluralismo jurídico Robles Morchón, postura que correspondería a la primera fase que señala Bobbio. Al efecto ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., pp. 22-53.

⁶⁸ La corriente de pensamiento a que se refiere Bobbio es precisamente el movimiento sociologista antiestatista y antiformalista surgida principalmente de la Escuela del Derecho Libre desarrollado a fines el siglo XIX, sobretodo en Alemania y Francia; aunque cuando Bobbio refiere a la dicotomía ordenamiento jurídico/institución está siguiendo concretamente a la teoría de la “institución” sostenida por Santi Romano.

⁶⁹ BOBBIO, *Teoría general del derecho*, op. cit., p. 244.

Recapitulando, las dos fases de pluralismo expuesta por Bobbio, sin duda ofrece un marco general en el que se insertan las propuestas que en seguida describiremos. En este sentido, analizaremos la *teoría de la institución* de Santi Romano, quien a pesar de señalar que existen tantos derechos como instituciones existen, termina reafirmando el monismo jurídico y la prevalencia del derecho estatal. En el mismo contexto fijamos la *pluralidad de ordenamientos jurídicos* defendido por Gregorio Robles Morchón, cuya concepción deriva dentro de la teoría del derecho positivo, rechazando de esta forma, cualquier pluralismo jurídico de impronta sociológica en su marco de análisis. Finalmente, Jean Carbonnier, quién sí hace un acercamiento sociológico al tema del pluralismo jurídico, pero lo concibe como fenómenos infra-jurídicos o un subderecho, siendo el verdadero derecho, el ordenamiento jurídico estatal.

3.1 Teoría de la institución, pluralidad de ordenamientos jurídicos y “fenómenos” de pluralismo jurídico

Dada la relevancia de la teoría de la institución de Santi Romano para el tipo de pluralismo jurídico que se analiza, en virtud de que desarrolla un concepto de derecho que identifica organización social, institución y ordenamiento jurídico, de suerte que del conjunto de instituciones derivan necesariamente una pluralidad de ordenamientos⁷⁰. En este sentido, según Romano, el concepto de derecho no se reduce al aspecto normativo, sino que es la institución o la organización social⁷¹ la

⁷⁰ Al efecto, es la postura teórica de Santi Romano, quién partiendo de una postura antinormativista del Derecho lo complementa con la teoría de la institución, señalando que el concepto de derecho, más allá de reducirse a un conjunto de normas, debe contener los siguientes elementos: a) un concepto de sociedad; b) un concepto de orden social; y, c) la idea de organización, o estructura. En definitiva, el concepto de derecho considerado global y unitariamente, constituye una *institución*. Así, cada institución u organización contiene en sí mismo un ordenamiento jurídico y a la inversa, cada ordenamiento supone una institución. Visto su planteamiento de este modo, resulta que existen tantos ordenamientos jurídicos como instituciones existen. De esta guisa, el Estado como institución, no es más que una especie dentro del género “derecho” y como consecuencia niega el autor que el sistema estatal sea el único ordenamiento del mundo jurídico. Santi ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, trad. de Sebastián Martín-Retortillo y Lorenzo Martín-Retortillo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963, pp. 87 y ss.

⁷¹ Por institución entiende Romano a todo “ente o cuerpo social” que debe tener una “existencia objetiva y concreta”, y en cuando a lo inmaterial, su individualidad debe ser “exterior y visible”, esto decir, como “cuerpo social”. De este modo, la institución sería una manifestación de la naturaleza social y no puramente individual del hombre. En definitiva, la

que define fundamentalmente lo que es el Derecho. De este modo, la norma no precede a la formación del fenómeno jurídico, sino es la institución que constituye la objetivación del derecho, siendo la norma una manifestación de ésta⁷². Así entonces, al margen de la institución no puede existir derecho, precisamente porque falta la organización que hace jurídica la norma.

Como es de suponer, a la luz de esta tesis resulta que cada institución supone un ordenamiento jurídico, lo que se infiere que existen tantos ordenamientos jurídicos como instituciones existen. De este modo, para sostener esta tesis, nuestro autor llega a justificar el derecho de las asociaciones para delinquir en la medida que éstas cuentan con una estructura organizativa. Dicho en sus palabras: “toda fuerza que efectivamente sea social y esté por tanto organizada, se transforma por ello mismo en derecho”⁷³. Argumento que ha sido objeto de críticas por quienes no comparten con esta postura, debido que según, conduce a ver instituciones y justificar derechos en todas partes⁷⁴.

Teniendo en cuenta la teoría de la institución de Santi Romano, quien a primera vista parece justificar una suerte de pluralismo jurídico en sentido estricto, al trascender el marco del monismo jurídico y el derecho estatal; sin embargo, consideramos que su planteamiento bien puede inscribirse dentro de la teoría del derecho positivo y compatible con una idea monista del derecho por las siguientes razones: a) en primer término, aun cuando la teoría de la institución constituye un

institución -según el autor- es un “ente cerrado que puede considerarse *in se y per se*, por tener una individualidad propia”. ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., pp. 122-125.

⁷² Al efecto señala el autor que “el derecho no es o no es sólo la norma que así se establece, sino la entidad misma que tal norma fija. El proceso de objetivación que da lugar al fenómeno jurídico, no se inicia con la emanación de una regla, sino en un momento anterior; las normas no son sino una manifestación, una de sus distintas manifestaciones, un medio con el cual se hace valer el poder de aquel yo social del que hemos hablado” ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 104.

⁷³ ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 132.

⁷⁴ Al respecto asevera Robles Morchón, que “el problema es que Romano ve instituciones por todas partes. Así, el concepto no lo aplica sólo al Estado, a la Iglesia y a la comunidad internacional, y también a toda persona jurídica (“una persona jurídica es ya en sí misma una institución”), sino incluso a organizaciones ilícitas (desde el punto de vista estatal, se apresura a decir ROMANO) como pueden ser la mafia y todo tipo de organizaciones que se propongan sustituir el ordenamiento jurídico del Estado por el suyo propio”. ROBLES MORCHÓN, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 23. De la misma manera, Bobbio manifiesta su desacuerdo con la teoría de la institución de Romano al subrayar que conduce a que cualquier sociedad organizada como institución genera derecho, de esta suerte, una asociación para delinquir en tanto se organiza y crea su propio derecho es una institución. BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, op. cit., pp. 6-8.

enfoque sociológico de las entidades sociales, lo que le permite abrir un espectro de análisis de modo más cercano a la compleja realidad social; sin embargo, en el fondo la tesis de la institución constituye un complemento a la teoría de la norma⁷⁵ al haber revolucionado el concepto de derecho positivo dentro de la teoría del Derecho⁷⁶, lo que a la postre afianza el presupuesto teórico del cual se sirve el derecho estatal. Asimismo, el lado positivista de Romano se deja ver al objetar los postulados monistas del derecho natural al señalar que “es propia de tal concepción configurar el derecho como una actuación concreta, que deberá ser única y uniforme, de un principio trascendental y absoluto de justicia abstracta y eterna, negando por tanto, el carácter de derecho a todos los ordenamientos sociales, ...tales puntos de vista son, desde luego, el fundamento de la doctrina que ve en el Estado el único órgano, como se acostumbra decir, o el único elemento productor del derecho”⁷⁷. En definitiva, contra el monismo de raíz iusnaturalista es donde Romano deriva su postura pluralista por la vía del derecho positivo.

b) A fin de comprender las implicaciones monistas que se deducen de la teoría de la institución, debemos partir en principio, que todas las instituciones tienen una naturaleza jurídica *in se* y *per se*, de modo que intrínsecamente tienen sus efectos jurídicos y son autónomas; pero en el contexto de sociedades más amplias, resulta

⁷⁵ Partiendo de la teoría de las instituciones y de los sistemas, Werner Krawietz realiza una crítica a las tradicionales teorías de las normas que identifica a la norma con la coacción, la sanción, el reconocimiento o la aceptación del derecho, afirmando que éstos “no son elementos estructurales decisivos de la norma jurídica sino las expectativas normativas” desarrolladas a través de las normas del derecho estatal y el derecho social. Considera que existe una pluralidad de formaciones sociales de sistemas que puede ser regulada y conducida sólo parcialmente con el derecho estatal, ya que al lado de éste, existe un derecho social que surge en las instituciones y organizaciones sociales. En definitiva, según el autor, una concepción de la teoría de las normas bajo los presupuestos de la teoría de las instituciones y sistemas, “es casi inevitable renunciar a una concepción puramente monista (estatista) del derecho”. Werner KRAWIETZ, *El concepto sociológico del derecho y otros ensayos*, Fontamara, México, D.F., 1992, pp. 20-26.

⁷⁶ Al comienzo de su obra, Santi Romano deja ver su objeción a la idea que identifica el concepto de derecho objetivo con “regla de conducta” al que considera insuficiente y señala que la norma sólo es una parte de la totalidad o la unidad del ordenamiento jurídico. En tal sentido, señala que la finalidad de su propuesta es “demostrar que tal modo de definir el derecho, aunque en cierto sentido y para ciertos fines no sea equivocado, considerado en sí mismo, resulta sin embargo insuficiente, siendo necesario por ello mismo completarlo con otros elementos que normalmente no se tiene en cuenta y que son, por el contrario, los más característicos y esenciales”. ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 88. Sobre esta misma idea de complementariedad de la tesis de la institución con la teoría de la norma véase también, BOBBIO, *Teoría general del Derecho*, op. cit., pp. 19.

⁷⁷ ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 209.

que dicha autonomía jurídica es subordinada al amparo de instituciones dominantes. Formulado a modo de ejemplo, para que pueda “ejercitarse legítimamente” y tenga “efectos civiles” el ordenamiento de la Iglesia frente al ordenamiento del Estado, se requiere necesariamente el reconocimiento de este último. Como afirma Romano: “la falta de reconocimiento del derecho estatal lleva consigo la ausencia de tales efectos, pero no su ineficacia en un ámbito distinto al estatal”⁷⁸.

Si este razonamiento procede contra una institución de gran relevancia como lo es la Iglesia, poniendo el caso en otro extremo, se aplica la misma lógica con una organización “ilícita”. Para su mejor explicación nos remitimos a las palabras de Romano, quién señala: “una sociedad revolucionaria o una asociación para delinquir no constituyen derecho para el Estado que quieren derrumbar o cuyas leyes violan, del mismo modo que una secta cismática es declarada antijurídica por la Iglesia; esto no supone, sin embargo, que en estos casos no se trate de instituciones, verdaderas organizaciones y ordenamientos que, aislada e intrínsecamente considerados, son jurídicos”⁷⁹. En definitiva, las instituciones que entran en la esfera de competencia del Estado se encuentran condicionadas al reconocimiento del ordenamiento jurídico estatal para sus efectos jurídicos, esto pone de manifiesto que al final de cuentas, prima la institución estatal sobre las demás instituciones. Siendo así, la tesis de Romano no afecta la integridad y estructura monista del derecho estatal, sino por el contrario, la refuerza con el paradigma institucional⁸⁰. En todo caso, un pluralismo jurídico sostenible desde la teoría de la institución puede simplificarse a la coexistencia del ordenamiento jurídico estatal y el orden internacional, considerado por el autor como instituciones independientes y autónomas⁸¹.

⁷⁸ ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 219.

⁷⁹ ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., p. 132.

⁸⁰ En este sentido se pronuncia Wolkmer, quién aún reconociendo la importante contribución de Romano al tema del pluralismo jurídico, acaba situándolo en el monismo estatista, al afirmar: “El alcance de la propuesta de Santi Romano sobre la “pluralidad de ordenamientos jurídicos” acaba sufriendo dos percances que se acercan a ciertos matices de tenor monista: a) si, por un lado, se resalta que el orden jurídico internacional es la constelación máxima del universo de los entes autónomos, por otro lado, en el plano menor de los ordenamientos, Santi Romano privilegia al Estado como institución distinta e irreductible con relación a todos los demás cuerpos sociales; b) aunque no incida en el normativismo “Derecho-Estado” por cuanto admite que el “Estado no es sino una especie del género Derecho” acaba admitiendo, como Derecho válido, el derecho formal positivo”. WOLKMER, *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 170.

⁸¹ ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., pp. 205 y 206.

Por otra parte, conviene analizar el pluralismo jurídico que plantea Gregorio Robles Morchón, el que consideramos guarda cierta relación con el esbozado en la teoría de la institución de Romano; esto, en cuanto que ambos autores se empeñan en mostrar la existencia de una “pluralidad de ordenamientos jurídicos”, con la salvedad de que existe una diferencia fundamental de carácter metodológico, toda vez que Romano pretende llegar a la pluralidad de ordenamientos jurídicos partiendo de la construcción de un concepto de derecho de influencia sociológica; mientras Robles Morchón sencillamente describe las relaciones o comunicaciones que establecen los diferentes ordenamientos jurídicos positivos. Por esta razón, Robles Morchón comienza delimitando su planteamiento en torno a la pluralidad de ordenamientos derivados de la teoría comunicacional del derecho, entendiendo por ordenamiento jurídico a “aquellas realidades a las que así llaman los juristas”⁸², afirmación que le sirve para deslindarse de tendencias “sociologistas” que identifican el concepto de “orden social” con “ordenamiento jurídico”⁸³ o “derecho vivo” con pluralismo jurídico en la línea de Eugen Ehrlich⁸⁴.

⁸² “La teoría comunicacional del Derecho” según Robles Morchón, define a la teoría del derecho como análisis del lenguaje de los juristas, entendiendo por “juristas” en su sentido amplio, a los productores de normas generales (poder constituyente, legislativo, ejecutivo, etc.) como normas particulares (tribunales y jueces, creadores de la llamada jurisprudencia cautelar, órganos administrativos, etc.), así como a los partícipes en los procesos de decisión jurídica (abogados, fiscales, asesores, etc.) y también a los juristas “teóricos” (tratadistas o dogmáticos, teóricos e historiadores del derecho, etc.) de modo que toda esta comunidad tiene su propio lenguaje; siendo así la teoría comunicacional comprendería los siguientes aspectos: a) análisis del lenguaje de los juristas; b) teoría de los textos jurídicos; c) teoría hermenéutico-analítica del derecho; y, d) teoría comunicacional del derecho ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 25.

⁸³ De este modo llama “pluralismo sociológico” al referirse a los planteamientos de Girke y Ehrlich, quienes -según Robles Morchón- sostienen que donde exista un grupo social y cultural existe un ordenamiento jurídico, un “derecho vivo”, de modo que las normas jurídicas son normas sociales y el Derecho del Estado no se agota en el fenómeno jurídico, siendo éste uno más de la pluralidad de grupos sociales existentes. En tal sentido, Robles califica el pluralismo de Ehrlich como socio-etnicista y le objeta por ser una tesis exagerada, absurda, toda vez que no permite delimitar los ordenamientos jurídicos de otros tipos de órdenes como la “costumbre o la moral social”. De igual forma, critica a la *teoría institucional* del ya recordado Santi Romano, al identificar ordenamiento jurídico con institución, de forma que el concepto de Romano no sólo aplica al Estado, la iglesia y la comunidad internacional, sino incluso a organizaciones ilícitas. ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., pp. 20-23.

⁸⁴ En efecto, el sociólogo austriaco Eugenio Ehrlich, hizo una de las aportaciones pioneras a la teoría del pluralismo jurídico, al señalar que existe un “derecho vivo” regulador de la vida social de las personas con independencia de los textos legales del Estado, cuyas fuentes no deriva del derecho estatal sino en la constatación empírica de la vida social y, por tanto, existe al margen del Derecho del Estado. El marco sociológico de su propuesta se

A fin de mostrar la existencia de una pluralidad de ordenamientos, Robles Morchón sigue una metodología que parte por delimitar las herramientas conceptuales que utilizará en el desarrollo de su propuesta, haciendo una distinción entre Derecho y ordenamiento jurídico. Por un lado, relaciona el ordenamiento jurídico con el texto “en bruto”, esto es, la norma positiva o el ordenamiento jurídico de cada Estado; y por el otro, identifica Derecho o sistema jurídico con el texto jurídico “elaborado”, es decir, la labor de la doctrina jurídica⁸⁵. Para situar y explicar el pluralismo jurídico en la “teoría comunicacional del derecho”, el autor acude a la analogía *lenguaje/lenguas* en la distinción entre *derecho/ordenamientos jurídicos*⁸⁶, señalando que así como la palabra lenguaje es una categoría conceptual, lo único que existe en la realidad son lenguas, del mismo modo, en la realidad de la convivencia humana no existe derecho, sino sólo ordenamientos jurídicos. El primero de ellos (el Derecho) es estudiado por la teoría del derecho, y el segundo (el ordenamiento jurídico) por la dogmática jurídica.

En definitiva, el pluralismo jurídico deducido del planteamiento de Robles Morchón se circunscribe en la dogmática jurídica que tiene por objeto la interpretación y sistematización del texto “en bruto” que es el ordenamiento jurídico positivo⁸⁷. De esta manera señala el autor que su “teoría comunicacional” resulta ser un firme partidario del pluralismo jurídico en tanto concibe que en el mundo existen una pluralidad de ordenamientos jurídicos expresados en el derecho de los Estados, en el derecho internacional, el derecho de la Unión Europea, el derecho de la Iglesia católica y de otras confesiones⁸⁸.

inspira en Bucovina, una región en la que vivían varias etnias diferentes bajo el imperio Austro-húngaro. (Hoy, esta región se ubica entre el norte de Rumania y sur de Ucrania, habitada en su mayoría por rumanos, rusos y ucranianos, respectivamente). Véase Eugen EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1989.

⁸⁵ ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., pp. 31-35.

⁸⁶ A fin de comprender este paralelismo que sigue el autor, se apunta lo siguiente: “en el mundo fenoménico el lenguaje no existe propiamente como tal, sino sólo las lenguas. De igual manera, en la realidad de la convivencia humana no existe en derecho, sino sólo ordenamientos jurídicos (y, en etapas avanzadas de civilización, junto a los ordenamientos, los sistemas jurídicos correspondientes, producto de la elaboración de la doctrina o dogmática jurídica). Lenguaje y derecho son, por lo tanto, meros *nomina* cuya función es designar multitud de conjuntos”. ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 203.

⁸⁷ ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 210.

⁸⁸ ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 25.

De acuerdo con lo expuesto, se deduce que existen tantos ordenamientos jurídicos como Estados existen, por el simple hecho de que cada Estado cuenta con sus respectivos ordenamientos jurídicos clasificados en función a materias, instituciones, competencias, etc. Bajo esta premisa, Robles Morchón rechaza la tesis monista que postula la teoría del derecho natural al propugnar una “concepción armoniosa y unitaria del mundo”⁸⁹; en tal sentido, coincide con la postura anti-naturalista de Romano, aunque en este caso, Robles sigue un camino distinto al hacer la distinción entre Derecho y ordenamiento jurídico, mientras que para Romano, esta dualidad se identifican, aunque ambos coinciden en objetar el monismo propugnado por el derecho positivo de la mano de Hans Kelsen⁹⁰.

En cualquier caso, pese a la distinción que hace Robles, acepta sin discutir los presupuestos teóricos del Derecho cuyo estudio es objeto de la teoría del derecho y se limita a la dogmática jurídica que estudia los ordenamientos jurídicos o los textos en “bruto”, es decir, el conjunto de normas positivas de cualquier ordenamiento jurídico. Dicho esto, al no cuestionar los presupuestos epistemológicos de la teoría

⁸⁹ Frente a las concepciones monistas que subrayan que en el mundo existe un sólo ordenamiento jurídico universal; al efecto Robles Morchón observa: “que el derecho sea una realidad universal, o sea, que se da en todos los pueblos y culturas, no puede desprenderse que hay un solo ordenamiento jurídico, de igual manera a como no puede deducirse que haya una sola lengua por el mero hecho de que se hable en abstracto del lenguaje”. ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 36.

⁹⁰ Con respecto a la crítica que hace Robles Morchón a la teoría positivista y monista de Kelsen puede verse las pp. 36-40 y 194-210., aunque resulta pertinente traer a colación un aspecto importante de su objeción al señalar lo siguiente: “el argumento principal de la teoría monista de KELSEN no es otro que el de la unidad de la ciencia y la consiguiente unidad del objeto. Toda ciencia se caracteriza porque es capaz de mantener una perspectiva unitaria sobre un objeto que acota de la realidad, dotándole asimismo una unidad. Unidad de método y unidad de objeto son los caracteres esenciales de toda ciencia. Puede afirmarse por tanto, que el argumento que fundamenta el monismo kelseniano es de índole epistemológica. La necesaria unidad del conocimiento jurídico condiciona de tal modo su objeto que no puede admitirse sino un único ordenamiento jurídico”. ROBLES, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 200. Por su parte Romano hace referencia al Kelsen de aquella época, al referirse que “a propósito de una de las últimas defensas alegadas, que sin embargo no ha sido desarrollada, de la doctrina que refiere el ordenamiento jurídico a una sola voluntad, la del Estado, afirmando que tal doctrina deriva de una necesidad mental similar a la que conduce a la idea de Dios: la analogía entre el microcosmos jurídico con el macrocosmos del ordenamiento del Universo, impondría- se afirma- esta personificación que hace posible la concepción de una voluntad en un sistema armónico”. -y añade a pie de página lo siguiente: “KELSEN, *Ueber, staatsunrecht*, loc. cit.” [Insiste Kelsen sobre estos conceptos en otros trabajos, afirmando entre otras cosas, que a la omnipotencia de Dios en el mundo corresponde la omnipotencia de Estado en el Derecho y que, la *Summa Theológica* y la *Summa jurídica* tiene idéntico significado (*Das Problem der Souveränität*, p. 21 nota) (...)]. ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, op. cit., pp. 210 y 211.

del derecho, termina reafirmando la supremacía de la norma jurídica, esto es, la norma producida exclusivamente por los poderes estatales, por encima de las normas morales, sociales⁹¹, etc. En definitiva, la postura de Robles Morchón termina siendo una propuesta pro-monista y estatalista. Desde esta perspectiva, es comprensible que el pluralismo jurídico para el autor, apela a aquellos ordenamientos jurídicos derivados de la teoría tradicional del derecho; siendo así, una comprensión sociológica del derecho carece de validez jurídica desde el marco de la teoría del derecho. Por lo tanto, esta separación tajante entre orden social y orden jurídico no permite cuestionar el anclaje monista de los ordenamientos jurídicos positivos, dado que el carácter “jurídico” es intocable desde otras disciplinas científicas, de modo tal que se arroja a la antijuricidad aquellos fenómenos normativos que no descienden de esta premisa⁹².

Por último, Jean Carbonnier, considera que en el espacio jurídico al que llama de la “sociedad global” -que no es más que el que pertenece al Estado- existen múltiples derechos que conviven con otros sistemas “independientes de él y eventualmente pueden ser rivales”⁹³. No obstante, esta multiplicidad de Derechos que coexisten simultáneamente en un mismo tiempo y espacio, en opinión de Carbonnier, no se trata de un pluralismo jurídico sino de “fenómenos de pluralismo” que pueden manifestarse de muy diversas maneras. Así pueden clasificarse en

⁹¹ De este modo, es consecuente que dentro del planteamiento de Robles Morchón no es concebible un “pluralismo jurídico como paradigma postmoderno” ni el “hecho de un pluralismo jurídico” como el practicado en las comunidades indígenas, en las *favelas* brasileiras, o las *rondas campesinas* en Perú, cuyo ejercicio reflejan evidentes expresiones normativas que cumplen con una función de regulación social y resolución de conflictos, las cuales precisan salidas de convivencia pacífica entre los sistemas jurídicos divergentes.

⁹² Parafraseando a Oscar Correas, resulta que la Teoría general del Derecho se ha autolimitado a ser la teoría que provee categorías conceptuales a la dogmática jurídica, disciplina a la que los teóricos suelen considerar como única ciencia jurídica posible para explicar el carácter jurídico, desdeñando otras ciencias que también tienen como objeto el fenómeno jurídico como lo es la Sociología Jurídica, la Antropología Jurídica o la Historia del Derecho. Fuera de esta premisa: “El tema de la juridicidad no se toca. No se pregunta. Y, cuando algún teórico no tiene más remedio que toparse con él, evade la cuestión diciendo, simplemente, que derecho es eso que así es definido por la teoría. -y concluye nuestro autor- Pero si hay un fenómeno social detrás de la definición de derecho. Es el ejercicio del poder, que puede lograrse de varias maneras. Y una de ellas, es el discurso normativo. Lo que la TGD llama derecho, no es otra cosa que el discurso normativo hegemónico en el mundo moderno”. CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op.cit., p. 109.

⁹³ CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., p. 118.

colectivos e individuales, concurrentes y recurrentes, categóricos y difusos⁹⁴. La concepción de Carbonnier en torno al pluralismo jurídico⁹⁵ se explica mejor atendiendo a sus palabras cuando señala: “[...] o bien los fenómenos que se pintan como constitutivos de otro derecho se encuentran tomados en consideración por el sistema jurídico global y, por tanto, están ligados con él o integrados en él de alguna manera, y entonces la unidad se restaura a través de ese sistema global que asume el conjunto; o bien los fenómenos de ese pretendido otro derecho se quedan fuera, sin integrarse en el sistema, en estado salvaje, y no pueden ser calificados verdaderamente como derecho, sino todo lo más como sub-derechos”⁹⁶. Por lo tanto, el conjunto de fenómenos que en el mundo de las conductas adquieren cierta proximidad y semejanza al derecho estatal, pero que no es jurídico en estricto sentido, sino manifestaciones que describen una parcela de la realidad social, constituye para este autor, fenómenos infra-jurídicos⁹⁷. Y esta realidad es estudiada por la sociología jurídica, en cuanto disciplina auxiliar que permite ofrecer datos en la tarea del legislador o juez.

Siendo así, lo jurídico pertenece al ordenamiento jurídico estatal y lo infra-jurídico al terreno de los hechos, de modo que no puede hablarse de dos sistemas jurídicos que coexisten en un marco de pluralismo jurídico al no tener naturaleza idéntica; en cambio, el verdadero pluralismo jurídico para Carbonnier se encuentra en “las diferentes maneras de aplicar una misma regla”. Esto es, en el juicio del juez al interpretar y aplicar el Derecho, de forma que “la multiplicidad de los jueces, en el

⁹⁴ CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., p. 120 y 121.

⁹⁵ Como señala Nathalie González, “el concepto de pluralismo jurídico en la teoría iusociológica de Carbonnier es pues un concepto totalmente desvinculado de cualquier intencionalidad de carácter político. Para él, esta “hipótesis” no tiene más finalidad que la de ayudar a descubrir la realidad jurídica que no sólo descansa en los dictados del Estado, con el fin de proceder a su estudio, estudio que a su vez puede ser de gran utilidad para la actividad legislativa del propio Estado”. Natalie GONZÁLEZ LAJOIE, “El Pluralismo jurídico en Carbonnier”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, Tomo XV, Ministerio de Justicia y BOE, Madrid, 1998, p. 186.

⁹⁶ CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., p. 122.

⁹⁷ Según Arnaud, Carbonnier no pretende con el uso de esta expresión, determinar un ámbito que se sitúa por debajo del derecho, sino su utilidad obedece a una expresión que hasta ese momento carecía de nombre, así explica en tono figurado: “Del mismo modo que el que el infrarrojo no tiene nada que ver con el rojo, pero que permite situar un color inexistente (el infrarrojo) respecto a un color conocido (el rojo), el término infra-derecho permite ubicar una realidad (aquellos fenómenos que no forman parte del derecho, pero que dependen de las relaciones sociales próximas al derecho) con referencia a otra realidad (la del derecho en sentido estricto)”. ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, op. cit., p.166.

seno de un mismo sistema jurídico, es capaz de engendrar *fenómenos* de pluralismo jurídico”⁹⁸. Los fenómenos infra-jurídicos tienen por sede no la sociedad global, sino más bien corresponde a un derecho de subculturas, encerrado comúnmente en un medio reducido y popular caracterizado por su tosquedad y carente de técnica y técnicos.

Por otra parte, al lado del sistema jurídico positivo, según Carbonnier existe un Derecho vulgar, una especie de fenómeno infra-jurídico que desde los hechos pasa al terreno de lo jurídico porque recibe la intervención del Estado. Consiste en una manera informal de hacer una especie de sub-justicia para las clases inferiores, haciendo efectivo por lo menos un cuasi-derecho por parte de órganos con delegación jurídica como es el caso de los policías al resolver en vía infra-jurisdiccional y de forma sumaria, asuntos, por decirlo menores y de poca relevancia jurídica para el derecho estatal⁹⁹.

En suma, para Carbonnier el pluralismo jurídico se encontrará en las diferentes manifestaciones en la realidad, pero al margen del derecho estatal, no obstante podrá ser útil para conocer tanto los deseos de una sociedad como para la efectividad y eficacia de las normas jurídicas positivas. Así, la postura estatalista, y por tanto, monista de este autor se confirma en la voz de González Lajoie, al señalar que existe en Carbonnier “una propensión a conferir un estatuto superior al derecho del Estado en relación con los demás “ordenes jurídicas” y una tendencia a restringir el interés científico de la noción de pluralismo jurídico a su aportación para una comprensión crítica del derecho estatal”¹⁰⁰.

⁹⁸ CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., p. 123.

⁹⁹ CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., pp. 129-131. En efecto, el derecho vulgar en sus orígenes fue un “término que acuñaron los romanistas alemanes. El *vulgarrecht* era una mezcla de costumbres locales y de derecho romano, clásico o imperial, más o menos degenerado y deformado, que, en el Bajo Imperio, se aplicaba de hecho en las provincias, por lo menos en las clases populares”. CARBONNIER, *Sociología jurídica*, op. cit., p. 129.

¹⁰⁰ GONZÁLEZ LAJOIE, “El Pluralismo jurídico en Carbonnier”, op. cit., p. 186.

4. Contextos de afirmación del pluralismo jurídico en el espacio-temporal: local, nacional y transnacional

En los epígrafes precedentes básicamente hemos distinguido dos modelos explicativos de pluralismo: el pluralismo jurídico en estricto sentido y el pluralismo jurídico de anclaje monista. Esta distinción pone de manifiesto que el uso lingüístico del término “pluralismo jurídico”, es una locución cargada de indeterminación conceptual, pues dependiendo del campo semántico aplicado, se deducen connotaciones o modelos diferentes. Ahora bien, aunado a su carácter polisémico, veremos también que es un concepto pluridimensional, dado que es posible emplazarlo a diferentes niveles y contextos de afirmación, tal como nos recuerda Boaventura de Sousa Santos, al señalar que en el contexto de la sociedad contemporánea existe una “constelación de legalidades (e ilegalidades) que operan en espacios y tiempos locales, nacionales y transnacionales”¹⁰¹.

En efecto, hablar de pluralismo jurídico en el espacio transnacional es referirse a un concepto ambiguo, pues en este contexto existen pluralismos y de muchos tipos. De acuerdo con la teoría del pluralismo de base monista antes revisada, existen manifestaciones de pluralismo jurídico en el ámbito supranacional como es el caso de la Unión Europea (derecho comunitario), el derecho internacional o el derecho de los Estados en tanto sujetos del orden internacional¹⁰², cuya nota distintiva es su configuración sobre las bases del estatismo jurídico. Después de todo, los Estados

¹⁰¹ DE SOUSA SANTOS, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, op. cit., p. 19.

¹⁰² Al efecto Gregorio Robles Morchón analiza desde la perspectiva de la teoría del derecho positivo, el Derecho estatal, el Derecho internacional (público) y el Derecho comunitario (Unión Europea), considerando que estos ordenamientos jurídicos son distintos e independientes entre sí, pero que en el marco del pluralismo jurídico establecen una comunicación intersistémica de mutua influencia. Los rasgos distintivos de tales ordenamientos se explican en función de tres criterios principales: a) desde el punto de vista de su origen son *originarios o derivados*; b) en cuanto a su relación con la vida social, *necesarios o contingentes* y, c) de acuerdo a su validez, *dependientes o independientes*. De esta forma el derecho estatal resulta un derecho originario, necesario e independiente, mientras que el derecho internacional es derivado, (lo presuponen los estados) necesario (a partir de la existencia de la coexistencia de comunidades políticas libres) e independiente; por su parte, el derecho europeo o comunitario, según el autor español, sería derivado (presuponen los pactos de los estados), contingente (es posible que no exista) e independiente. De modo que este último rasgo compartirían los tres ordenamientos en cuanto resultan sistemas normativos autónomos, que derivan su validez en sí mismo, o dicho en términos luhmianos, resultan sistemas normativos autopoieticos. ROBLES Morchón, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., pp. 40-43.

son los que se arrojan el papel de únicos progenitores legítimos del orden jurídico internacional. Esta idea de pluralismo jurídico constituye el “resultado de la descentralización legislativa, como sucede en los Estados federales o cuasi-federales, así como del que proviene de la descentralización jurisdiccional y administrativa del Estado”¹⁰³. Este es el llamado “pluralismo jurídico interno”, en virtud de que la diversidad de ordenamientos jurídicos coexistentes es armonizada por un sistema jurídico monista.

Sin embargo, existen también fenómenos de pluralismo jurídico en el orden supranacional que escapa de la regulación del derecho estatal y del derecho internacional. Nos referimos a aquellos poderes fácticos de naturaleza económica capaces de instituir normas que no sólo contradicen al derecho estatal o internacional, sino que incluso pueden imponerse sobre éstos¹⁰⁴. Este es el panorama que se observa en la actual dinámica del capitalismo “desregulado”¹⁰⁵, siendo las grandes corporaciones económicas quienes se constituyen como entidades autónomas de producción jurídica, afirmadas en lo que se ha denominado la “nueva” *lex mercatoria*, en tanto suponen prácticas consuetudinarias de naturaleza comercial que escapan de la regulación y la competencia de los Estados nacionales¹⁰⁶. De modo

¹⁰³ ROBLES Morchón, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁴ Como menciona Carlos Cárcova: “Ciertamente, el fenómeno no es nuevo, pero parece haber adquirido actualmente un énfasis a tono con la cultura neoconservadora (pragmatismo/insolidaridad, individualismo) cuyo ideal pan-privatístico no se detiene siquiera frente a la mismísima actividad de juzgar. Se trata ahora, en cierto modo, de privatizar también la jurisdicción”. Carlos María CÁRCOVA, *La opacidad del derecho*, Trotta, Madrid, 1998, p. 108.

¹⁰⁵ Al efecto señala Arnaud que “la materia de la desregulación propiamente dicha, vinculada a la globalización (teorías neoliberales), muestra la importancia del abandono, por el Estado, de su prerrogativa tradicional de regular todo por medio del Derecho. Desregular una materia significa que el Estado ya no se ocupa de dictar normas y aplicar sanciones allí donde anteriormente sí lo hacía. Esto no quiere decir que la materia se deje y abandone. Los actores implicados en esta situación no dejan de mantener relaciones, relativas a bienes o servicios, y deben saber qué comportamiento puede esperar del otro en función del rol que cada uno juega”. André-Jean ARNAUD, y María José FARIÑAS Dulce, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, op. cit., p. 323.

¹⁰⁶ Como es sabido, “por *lex mercatoria* se entiende desde hace siglos, ese heterogéneo conjunto de reglas, prácticas, usos, costumbres, etcétera, que ha permitido a los mercados del más diverso origen establecer relaciones y resolver eventuales litigios que tengan por objeto obligaciones derivadas de transacciones comerciales puestas en ser (*sic*) fuera de los límites de la defendida (o presunta tal) ordinamental (jurisdicción) del propio país de origen”. Ahora con el neologismo “nueva” *lex mercatoria* enfatiza la reafirmación de ésta práctica normativa en la actual sociedad global para referirse ahora “como aquel tipo de “derecho consuetudinario especialista trasnacional” que corresponde a aquella parte del

que tras lograr la “liberalización” y la “desregularización” del mercado capitalista del control estatal, las nuevas entidades económicas transnacionales se han convertido en auténticos productores y ejecutores de una normatividad alternativa, abiertamente antagonista y concurrente al ordenamiento positivo formal-oficial.

Así, en plena era de la globalización capitalista, las actuales corporaciones económicas se consolidan como una especie de “constituyente universal”, cuyas prácticas normativas -lejos de la ortodoxia convencional y formalista que caracteriza al derecho positivo- están ancladas en la absoluta autonomía de las partes que actúan como actores individuales privados. En términos de Vitorio Olgiatti: “la “nueva” *lex mercatoria*, es de este modo tan evidentemente antitética respecto al ordenamiento (interno e internacional) centrado sobre la forma-Estado que hace no sólo problemática, sino irresoluble su colocación teórico-práctico en el conjunto del derecho positivo”¹⁰⁷.

Paradójicamente, frente al pretendido “derecho global” o la “globalización del derecho”, en realidad las entidades económicas transnacionales representan un punto de vista particular de la realidad global. Así lo entiende Boaventura de Sousa Santos al referirse que la globalización “es un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como local las condiciones o entidades rivales”¹⁰⁸. Siendo así, la nueva *lex mercatoria*, como campo jurídico transnacional emergente,

“derecho comercial transnacional”, esto es, del “derecho internacional de los contratos comerciales”, que se sitúa espontáneamente y autónomamente no sólo en una posición externa, sino también en una posición abiertamente antagónica respecto al área de competencia y de ejecución de análogas relaciones contractuales comúnmente reguladas por el derecho nacional e internacional de los Estados”. En términos corrientes, se distingue dos modelos de *lex mercatoria*, la “vieja”, que “se remonta a los albores del comercio y precede a la época de la moderna positivación del derecho estatal, y aquella “nueva”, actualmente viviente en razón de la crisis de funcionalidad de la justicia ordinaria de la forma-Estado y del creciente activismo económico, político y normativo de las grandes corporaciones económicas”. Vittorio OLGATI, “El nuevo pluralismo jurídico y la *lex mercatoria* en la dinámica constitucional europea” en Jorge Alberto Silva, (Coord.), *Estudios sobre *lex mercatoria*. Una realidad internacional*, UNAM, México, 2006, pp. 169. En términos similares refiere Santos al “conjunto de principios y reglas consuetudinarios que son amplia y uniformemente reconocidos y aplicados en las transacciones internacionales, la *lex mercatoria* o derecho mercantil es probablemente la forma más antigua de transnacionalización del campo jurídico”. DE SOUSA SANTOS, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, op. cit., p. 104.

¹⁰⁷ OLGATI, “El nuevo pluralismo jurídico y la *lex mercatoria* en la dinámica constitucional europea”, op. cit., p. 170.

¹⁰⁸ SANTOS, *La globalización del derecho*, op. cit., p. 57.

resulta ser un *localismo globalizado*¹⁰⁹, como lo confirma Olgíati al señalar que “La nueva *lex mercatoria* no sólo es un típico caso de *local legal system*, sino también un caso extremo de “particularismo” jurídico, dados, al mismo tiempo, la especificidad y la no plenitud de sus estándares”¹¹⁰.

Asimismo, el discurso moral con el que las entidades subestatales se afianzan en la era global es coherente con el lenguaje individualista dominante sobre los derechos humanos, como la libertad, la autonomía, la voluntad, etc., aunque como señala López Calera, “el individualismo dominante es falsamente individualista, sobre todo en el ámbito económico. En la economía afirma las libertades individuales, pero permite las libertades de entidades económicas no individuales”¹¹¹ pues lo que se consolida como global es “la concentración de poder y de capital trasnacional en manos de las empresas trasnacionales (ETN), que se constituyen en los agentes o sujetos básicos de una nueva “clase capitalista trasnacional o global”¹¹². Por lo tanto, las normas *alternativas* que promueven distintas entidades económicas en el contexto trasnacional, bien pueden calificarse de pluralismo jurídico de base capitalista, puesto que en nombre de la autonomía individual y la libertad de mercado, se esconden genuinos derechos colectivos de las multinacionales, empresas trasnacionales, corporaciones financieras, etc. Como afirma López Calera: “Los grandes sujetos colectivos económicos, con derechos colectivos incuestionables y

¹⁰⁹ SANTOS, *La globalización del derecho*, op. cit., p. 107.

¹¹⁰ OLGÍATI, “El nuevo pluralismo jurídico y la *lex mercatoria* en la dinámica constitucional europea” op. cit., p. 175.

¹¹¹ LÓPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, op. cit., p. 30. En este sentido señala Franz J. Hinkelammert, que en el contexto de la globalización de las corporaciones económicas, los derechos humanos de las personas de carne y hueso están siendo eliminadas bajo la lógica competitiva de la burocracia privada, pues desde su formulación en el siglo XVIII, tales derechos humanos no han dejado de ser derechos de propiedad de unos cuantos sujetos colectivos. “De esta manera, la empresa aparece como sujeto de derechos humanos tanto como los seres humanos mismos, y aparece la tendencia de reducir los derechos humanos claves a derechos que los seres humanos tienen en común con las colectividades privadas. Al ser a la vez derechos humanos de personas y de colectivos privados, no pueden ser sino derechos humanos del propietario, aunque el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo insertado en el mercado sin reducirse a él”. Franz J. HINKELAMMBERT, “El proceso actual de globalización y los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée, Bilbao, 2000, p. 120.

¹¹² FARIÑAS, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, op. cit., p. 13.

desde luego con poderes fácticos impresionantes, han sido una creación del capitalismo, el sistema económico promovido por el individualismo moderno”¹¹³.

Evidentemente el derecho desarrollado por las corporaciones transnacionales no siempre comporta una barrera infranqueable al derecho nacional e internacional, pues también existen relaciones de influencia mutua, sobre todo cuando la nueva *lex mercatoria* se regula por principios generales del derecho nacional y del derecho internacional, o cuando el derecho estatal termina adoptando los supuestos normativos de la *lex mercatoria* a su legislación interna. Aunque a veces, esta *osmosis jurídica* no siempre resulta estable, pues en más de los casos establecen una relación conflictiva que reconduce a una “lucha por el derecho”; por un lado, el de las corporaciones económicas por tratar de eludir el derecho estatal y afirmarse como fuentes autónomas de derecho y legítimos poderes constituidos y constituyentes de rango similar o superior de la forma-Estado¹¹⁴; y por el otro, el sistema jurídico nacional e internacional pretenden limitar a las entidades transnacionales en su afán hegemónica. Esta concurrencia jurídica es lo que, a nuestro modo de ver, constituye una manifestación de pluralismo jurídico en el orden internacional.

Por otro lado, podemos ver también en el contexto nacional la presencia de una pluralidad de regímenes jurídicos, aunque coherentes con un ordenamiento jurídico superior de base monista. En esta línea abona la propuesta de Robles Morchón arriba expuesta, al considerar que en el orden nacional o internacional existiría una pluralidad de ordenamientos jurídicos que establecen una comunicación intersistémica; casos de éstos serían el derecho de los Estados, el derecho internacional, el de la Unión Europea, el derecho de la Iglesia, etc., cuya configuración se da en el marco de ciencia jurídica tradicional. Siguiendo esta lógica, resulta obvio que en el contexto nacional se despliegan una serie de sistemas jurídicos de naturaleza civil, militar, religiosa, deportiva, administrativa, etc., que se auto-regulan mediante códigos normativos propios, aunque en última instancia se

¹¹³ LÓPEZ CALERA, *¿Hay derechos colectivos? individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, op. cit., p. 30.

¹¹⁴ En estos términos afirma Olgati: “la lucha por el derecho” que se está combatiendo actualmente es, en realidad, una verdadera y propia “lucha por la investidura” - análogo a aquella combatida en el Medievo por la nueva monarquía contra el papado - conducida a nivel mundial por las grandes corporaciones económicas para la conquista de la hegemonía política sobre el entero universo del discurso jurídico contemporáneo”. OLGATI, “El nuevo pluralismo jurídico y la *lex mercatoria* en la dinámica constitucional europea” op. cit., p. 173.

impone la coacción estatal. Así lo confirma Miguel Reale, al señalar que existen organizaciones o instituciones que no son estatales que se autorregulan fuera de la coacción del Estado; como son la iglesia, las organizaciones deportivas, las agrupaciones de profesionales o sindicales cuyas conductas están sometidas a sanciones organizadas, aunque “el Estado es el detentador de la coacción en última instancia”¹¹⁵. En suma, para el teórico de la tridimensionalidad del Derecho, “es procedente la teoría de la *pluralidad de los órdenes jurídicos positivos*, un derecho “grupalista” que surge al lado del Estado o dentro del Estado”¹¹⁶.

Sin embargo, el punto de inflexión se da cuando determinados sujetos sociales y culturales de base comunitaria apelan por una legalidad alternativa al derecho estatal, por considerar que éste es insuficiente para colmar las necesidades más apremiantes del grupo; o incluso consideran un exceso la regulación estatal en contextos legitimados por normas diferentes. Esta alternatividad se expresa fundamentalmente en el contexto latinoamericano en “la denuncia y el rechazo de aquellas leyes consideradas éticamente injustas y opresoras, así como la reacción vigorosa contra toda pretensión del Estado de monopolizar, con exclusividad, la creación y producción del Derecho”¹¹⁷. En tal sentido, la estrategia de tales sujetos va desde un uso alternativo del derecho a prácticas informales de derecho alternativo, poniendo de manifiesto de esta forma, la crisis del derecho estatal ante su incapacidad reguladora.

Acá se observa una diferencia importante entre los nuevos sujetos colectivos y los sujetos económicos antes señalados. En los primeros, la alternatividad tiene un carácter emancipador, pues su lucha está comprometida con la solidaridad, la justicia social y el bienestar colectivo; mientras que los sujetos económicos transnacionales se identifican con la dominación, dada su tendencia hacia la explotación, la

¹¹⁵ REALE, *Introducción al Derecho*, op. cit., 1989, pp. 108 y 109.

¹¹⁶ De esta manera, según el autor brasileño, es preciso reconocer “la existencia de una gradación en el Derecho según el índice de organización o de generalidad de la coacción. El Estado se caracteriza por ser la institución cuya sanción posee el carácter de universalidad. Ninguno de nosotros puede escapar a la coacción del Estado”. (...) De ahí que digamos que si, en un país, existen múltiples entes que poseen un orden jurídico propio (*teoría de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos internos*), sólo el Estado representa el ordenamiento jurídico soberano al cual todos recurren para dirimir los conflictos recíprocos”. REALE, *Introducción al derecho*, op. cit., p. 109.

¹¹⁷ Carlos Antonio WOLKMER, “Bases éticas para una juridicidad alternativa en la perspectiva Latinoamericana” en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México, 2002, p. 173.

competencia, la privatización y el individualismo¹¹⁸. En esta tesitura, la emergencia de la alternatividad jurídica en el ámbito local, por lo general tiene como corolario, la opresión del derecho estatal al invadir sus ámbitos de legitimidad, así como la dominación de la globalización económica que impacta de manera negativa en la afirmación del *localismo globalizado*, según la terminología de Santos¹¹⁹, pues “cuando más se “globalizan” las relaciones jurídico-económicas, más se “localizan” o se “fragmentan” las manifestaciones sociales, laborales y culturales, en las cuales

¹¹⁸ En torno a las implicaciones de los sujetos emancipadores como los sujetos de la dominación, puede verse mejor ilustrado en el estudio que Germán Gutiérrez realiza en el contexto latinoamericano, destacando los efectos adversos, contradictorios y conflictivos provocado por el proceso de la globalización económica y sus agentes, lo que ha traído como consecuencia, el surgimiento de movimientos sociales y políticos comprometidos con la emancipación de los derechos humanos, aunque como señala: “esta situación no es exclusiva de América Latina. Es bastante generalizado en el Tercer Mundo. Y ya se hace presente en el primer mundo. Desempleo estructural, drogadicción, inseguridad, fragmentación de la vida social, ruptura de los vínculos comunitarios fundamentales, incertidumbre laboral, crecimiento del sector informal, desmonte del Estado social, juego especulativo con los fondos de pensión y atención a la vejez, creciente poder de las trasnacionales sobre las decisiones nacionales, corrupción, violencia social creciente, violencia contra los inmigrantes, etc.”. Germán GUTIÉRREZ, “Globalización y liberalización de los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée, Bilbao, 2000, p. 180.

¹¹⁹ Al efecto, el autor portugués distingue cuatro formas de globalización: a) *localismo globalizado*. Es el proceso por el cual un fenómeno local dado es globalizado con éxito. Tales casos resultan la operación mundial de las empresas trasnacionales (ETN), la transformación de la lengua inglesa en *lingua franca*, la globalización de la comida rápida, etc. b) *Globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos trasnacionales en las condiciones locales, que son así desestructuradas y reestructuradas con el fin de responder a dichos imperativos. Ejemplos de ellos serían la deforestación y deterioro de los recursos naturales para pagar la deuda externa, usos turísticos de los tesoros históricos, lugares sagrados, las artesanías, la vida salvaje, *dumping* ecológico, conversión de la agricultura de subsistencia en agricultura de exportación, etc. El primer tipo de globalismo se caracteriza a los países centrales mientras que a los países periféricos les es impuesta este último. c) El cosmopolitismo constituye prácticas y discursos contrahegemónicos a través de sectores afectados u oprimidos del sistema dominante, quienes se organizan e interactúan en el ámbito trasnacional en defensa de intereses compartidos con la finalidad de contrarrestar los efectos dañinos de las formas hegemónicas de globalización. Tales coaliciones cosmopolitas incluyen los diálogos y las organizaciones Sur-Sur; las organizaciones laborales mundiales; la filantropía trasnacional Norte-Sur; las redes internacionales de servicios jurídicos alternativos; las organizaciones de derechos humanos; las ONG con agendas transformativas, etc. d) Finalmente la *herencia común de la humanidad* quizás sea el único globalismo genuino que afecta a cuestiones de la permanencia de la vida humana y no humana en la Tierra. Estos casos serían protección de la capa de ozono, la Antártica, los océanos, la lucha contra la proliferación de armamentos de destrucción masiva, la exploración del espacio exterior, etc. DE SOUSA SANTOS, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, op. cit., pp. 57-61.

aquellas han de desarrollarse, produciendo además una relación desigual entre aquellas y éstas”¹²⁰.

En definitiva, los sujetos colectivos de base comunitario constituyen los nuevos sujetos sociales surgidos a partir de los efectos adversos del localismo-globalizado y de la crisis del derecho dominante. Estas minorías simbolizan una diversidad de movimientos sociales, culturales y políticos como son los pueblos indígenas, minorías étnicas, rondas campesinas, las favelas, inmigrantes, campesinos, mujeres, ecologistas, los sin tierra, sin trabajo, sin techo, etc. En otras palabras, son las minorías afectadas por la desigualdad social producida por la ideología capitalista neoliberal y la exclusión del modelo jurídico-político liberal anclado en el monismo estatista. De esta manera, dichas entidades conforman el último eslabón de la cadena, pues soportan tanto la dominación de los sujetos económicos transnacionales como la opresión del derecho estatal.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, hemos intentado de delinear al menos tres formas de pluralismo jurídico que derivan de diferentes procesos y niveles de expresión, que bien pueden corresponder a formas de pluralismo jurídico de base capitalista, pluralismo jurídico de anclaje estatista y pluralismo jurídico en sede comunitario respectivamente. Aunque en realidad estos contextos de pluralismo no son círculos cerrados, pues como señala Santos, una característica de los derechos locales, nacionales y transnacionales es la “porosidad” y la “interlegalidad” jurídica, esto es, aunque suelen ser derechos diferentes, siempre existe una zona de influencia mutua con el derecho estatal. No obstante, el problema reside en que unos espacios-temporales son descontextualizados por otros que se afirman como el único parámetro posible a partir del cual se explica la realidad. En consecuencia, como reacción a esta visión totalizadora, surgen los derechos alternativos como expresión específica del paradigma del pluralismo jurídico.

5. Los nuevos sujetos colectivos como artífices de la alternatividad jurídica latinoamericana

Habiendo introducido el escenario latinoamericano marcado por desigualdades, carencias y exclusión social y cultural¹²¹, donde la mayoría de las

¹²⁰ FARÍÑAS, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, op. cit., p. 7.

demandas de los sectores populares marginados se ha canalizado en exigencias de satisfacción de necesidades materiales, sociales y culturales. De modo que frente a la negación o incapacidad del Estado para satisfacer tales exigencias, los nuevos sujetos colectivos han creado y recreado prácticas jurídicas alternativas “que por su origen y función no sería ya portador de una lógica de la dominación, sino, en cambio, de una lógica de la emancipación”¹²². Este fenómeno de afirmación de nuevos derechos distintos al derecho estatal, los convierte en artífices de un nuevo paradigma del pluralismo jurídico, siendo dos de las estrategias más recurrentes para producir esta alternatividad jurídica a juicio de Wolkmer¹²³: 1) prácticas legales institucionales de producción alternativa dentro del derecho oficial; y 2) prácticas o mecanismos jurídicos no institucionales fuera de la órbita del sistema jurídico positivo.

En el primer caso, consiste en procedimientos alternativos institucionalizados que potencialmente pueden ser utilizados, explotados y apropiados por los nuevos sujetos sociales para reivindicar derechos adquiridos y reconocidos por el derecho oficial. Este se desdobra a su vez en dos variantes: a) por un lado, se trataría de prácticas “reconocidas oficialmente” como la conciliación, la mediación, el arbitraje, los juzgados especiales o justicia de paz; y b) por el otro, correspondería al *uso alternativo del derecho*, en tanto permite forzar el marco formalista del derecho estatal hacia una interpretación judicial favorable a los sectores más pobres y oprimidos¹²⁴.

¹²¹ La diferencia entre hablar de países centrales y periféricos es que “la simple clasificación como tercer mundo u otras categorías similares como Latinoamérica, países subdesarrollados, países del sur, ya son suficientes para denotar sociedades injustas, desiguales, antidemocráticas, conflictivas y opresoras; es hablar de sociedades regidas por un sistema capitalista salvaje y voraz y de sistemas políticos corruptos y autoritarios; en fin, de sociedades donde ni siquiera los más elementales derechos humanos se encuentran realizados”. María de Lourdes SOUZA, *El uso alternativo del derecho. Génesis y evolución en Italia, España y Brasil*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales, Bogotá, 2001, p. 201.

¹²² CÁRCOVA, *La opacidad del derecho*, op. cit., p. 91.

¹²³ Al efecto véase WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., pp. 247 y ss.

¹²⁴ Para algunos autores, el uso alternativo sigue vigente más allá del contexto histórico en que surgió, aunque en la actualidad presenta otra fisonomía como puede ser el *garantismo*. En este sentido, señala López Calera, un uso alternativo del derecho puede tener vocación garantista si se utiliza para “forzar” la interpretación del derecho, aun en contra de los causes normales, siempre y cuando se suscriba dentro de los límites de la razón jurídica, así “un uso alternativo del derecho “razonable” sería, pues, aquel que, respetando el principio de legalidad, “forzara” la interpretación y la aplicación del sistema jurídico, entendido como legalidad ordinaria (...) y sobre todo como legalidad constitucional”. Nicolás

En cambio, el segundo supuesto rompe con el paradigma jurídico monista para dar paso al derecho alternativo. A tales efectos se recurre a prácticas no institucionalizadas de producción jurídica y solución de conflictos paralelas al derecho estatal. De la misma manera, esta “jurisdicción no estatal” se estructura en torno a la informalidad, la autenticidad, flexibilidad y la descentralización, donde cabe incluso, la negociación, conciliación, mediación, arbitraje, consejos y tribunales populares, sólo que no se trataría como las “institucionalizadas” por la legislación oficial, sino de instancias y procedimientos más amplios, independientes y socializadas¹²⁵.

LÓPEZ CALERA, “¿Ha muerto el uso alternativo del derecho?”, en *Claves de la razón práctica*, N° 72, Madrid, 1997, p. 34. Por su parte, para María de Lourdes Souza, quien analiza la evolución del uso alternativo al garantismo, sostiene que “La clave explicativa del giro pragmático de las tesis alternativistas a las tesis del garantismo está, precisamente, en la mutación de los factores socio-políticos y socioeconómicos que actuaron como catalizadores del propio movimiento alternativo”. María de Lourdes SOUZA, “Del uso alternativo del derecho al garantismo: una evolución paradójica”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, Tomos XV, Ministerio de Justicia y BOE, Madrid, 1998, p. 235. Por lo tanto, podemos decir que si bien existe un desuso del uso alternativo del derecho en tanto paradigma teórico; sin embargo, también subsisten las causas que motivaron su emergencia, sobre todo cuando los derechos y libertades fundamentales están fuertemente cuestionados en contextos de graves desigualdades sociales y violaciones de los derechos humanos, de ahí que no es de extrañar que el espíritu del uso alternativo esté presente en la práctica jurídica o en el activismo judicial influida por los postulados del garantismo o incluso, de la nueva ola interpretativa promovida por el “neoconstitucionalismo”. Esto es así, si consideramos que después de todo, el uso alternativo del derecho -siguiendo a Oscar Correas- supone una “resemantización” del discurso del derecho, que no es más que darle otro significado al discurso jurídico hegemónico. CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., pp. 46-48.

¹²⁵ WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 265. Sin embargo es el contexto de las sociedades africanas donde se puede percibir más claramente la coexistencia de diferentes instancias de resolución de conflictos, oficiales/no oficiales, formales/informales, modernos/tradicionales, etc., aplicadas a través de tribunales estatales, comunitarios, tradicionales, etc., cuyo rasgo común según Santos es la *hibridación jurídica*. Esto significa que se encuentra entrelazadas y se influyen mutuamente, aunque resultan diferentes en su funcionamiento, estructura y sus decisiones pueden ser sustancialmente diferentes a la lógica jurídica estatal, pero son respetadas y reconocidas por la ley estatal. Véase específicamente “El estado heterogéneo y pluralismo jurídico en Mozambique”, en SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., pp. 254-289. Del mismo modo, resulta interesante el artículo de Daniel Nina contextualizada por la película *Blade Runner* sobre la importancia de la *memoria colectiva* en la recreación de la justicia popular en algunas comunidades surafricanas. Se advierte en esta reflexión una reminiscencia del derecho positivo en la reconstitución de la justicia popular que conecta de algún modo con lo que Santos llama *hibridación jurídica*. Daniel NINA, “El derecho como memoria colectiva. Reflexiones en torno del imaginario en la justicia popular” en Oscar Correas (Coord.), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, UNAM, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2007, pp. 279-292.

Por lo tanto, un rasgo distintivo del pluralismo jurídico latinoamericano, a diferencia del pluralismo jurídico europeo¹²⁶, es que tiene su origen en la praxis del movimiento alternativista presente en países como Argentina, Colombia, México y Perú; aunque el movimiento más importante tiene lugar en el contexto brasileño¹²⁷; siendo sus precursores el llamado “movimiento de los jueces *gauchos*”¹²⁸, quienes rompieron con la tradición formalista del positivismo jurídico, al impulsar un uso alternativo del derecho a favor de los sectores más desprotegidos. Ciertamente, como señala María de Lourdes, el movimiento del uso alternativo no se limitó a la tarea de los jueces, sino que “detrás de cada sentencia, casi siempre, está la tesis defendida por algún abogado”¹²⁹. Por ello, en la defensa de los pobres, las víctimas o los excluidos, fueron relevantes las prácticas alternativas impulsadas por asociaciones de

¹²⁶ En efecto, la emergencia del pluralismo jurídico en el contexto europeo tiene una connotación más teórica que práctica, cuyo origen remite al contexto del movimiento “antiformalista”: la Jurisprudencia de Intereses, La Escuela de Derecho Libre, el movimiento del Realismo Jurídico -en su doble vertiente americano y escandinavo-. En esta línea también el movimiento del Uso alternativo del Derecho o el movimiento *Critical Legal Studies*. Todos ellos nacieron como reacción frente al exceso del formalismo, legalismo y logicismo del positivismo jurídico dominante a finales del siglo XIX y principios del XX, poniendo en duda el carácter monista del derecho estatal, o bien aceptando el paradigma del derecho positivo, pero denunciando el déficit del mismo en lo que atañe a la creación, interpretación y aplicación del derecho. Sin embargo, es con el movimiento de Derecho Libre, guiado por el austriaco Eugen Ehrlich, que puede considerarse la precursora del pluralismo jurídico, al centrarse ya no a la adjudicación judicial, legitimando con ello el sistema jurídico estatal mediante una alternativa metodológica en la interpretación y aplicación del Derecho, sino se enfoca a cuestionar directamente la unicidad del derecho estatal, es decir, el carácter monista que subyace en el monopolio jurídico del derecho estatalista. En este sentido, afirmará Ehrlich que al lado de derecho oficial o estatal existen otros “derechos” o “sistemas jurídicos” que tienen su fuente de producción en los hechos de la sociedad, en la realidad de los colectivos sociales, y que, conviven con el derecho oficial en una suerte de “Derecho vivo”, “derecho social” o derecho alternativo. Al efecto, Eugen EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1989. Para una visión general véase ARNAUD Y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., pp. 78-109 y Ramón SORIANO, *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 117-130..

¹²⁷ Para una visión general, véase María de Lourdes SOUZA, *El uso alternativo del derecho. Génesis y evolución en Italia, España y Brasil*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales, Bogotá, 2001, pp. 201-281. Del mismo modo, CÁRCOVA, *La opacidad del Derecho*, op. cit., pp. 91-108.

¹²⁸ Sobre el origen de los jueces alternativistas y su contribución en la emergencia del movimiento alternativo del derecho, véase SOUZA, *El uso alternativo del derecho. Génesis y evolución en Italia, España y Brasil*, op. cit., pp. 254-257.

¹²⁹ SOUZA, *El uso alternativo del derecho. Génesis y evolución en Italia, España y Brasil*, op. cit., p. 250.

abogados y abogadas denominadas “servicios legales alternativos” o “asesorías jurídicas populares”¹³⁰.

Con el paso de tiempo, el movimiento en pro del uso alternativo terminó por difuminarse en el “movimiento de derecho alternativo”, al ser rebasado el marco jurídico positivista por pautas normativas autogestionarias practicadas por los nuevos sujetos colectivos, llamado a veces “derecho insurgente”, “derecho paralelo”, “derecho de la calle”, o derecho alternativo. El punto de partida de los alternativistas se halla en la acusación de la crisis del paradigma del monismo jurídico, ante su insuficiencia para dar cuenta de los grandes problemas que padece la actual sociedad capitalistas de masas. Por consiguiente, ante la ineficacia del positivismo y formalismo jurídico, emergerá un nuevo paradigma jurídico de autorregulación extra-estatal fraguado por los nuevos sujetos emergentes, dejando el Estado ser la única fuente de producción y regulación jurídica.

La distinción anterior es sugerente, si tenemos en cuenta que con frecuencia teóricos alternativistas latinoamericanos suelen moverse entre derecho alternativo y uso alternativo del derecho¹³¹, siendo dos nociones distintas, pues como señala Mario Losano: “El “Derecho alternativo” es un derecho distinto al vigente. El “uso alternativo del derecho” es en cambio una práctica sobre todo judicial que dilata el ordenamiento jurídico vigente, pero que no lo infringe”¹³². El origen de este uso

¹³⁰ En este sentido señala la brasileña: “Podemos establecer que la característica definitoria de estos servicios legales reside en que éstos no se limitan a asistir jurisdiccionalmente a sus usuarios, sino que también utilizan otras herramientas educativas y políticas. Entre otras, son parte usual de sus actividades: el entrenamiento legal de los usuarios, el desarrollo comunitario y la organización y movilización de la gente de bajos ingresos”. SOUZA, *El uso alternativo del derecho*, op. cit., p. 221. Sobre esta misma cuestión véase también Thomaz Miguel PRESSBURGER, “El derecho a favor de los sectores populares”, en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México D.F., 2002, pp. 213-223.

¹³¹ En este sentido, el brasileño Carlos Antonio Wolkmer hace ver las múltiples facetas complementarias del Derecho alternativo, pues “dependiendo de la elección del campo de actuación (Estado o sociedad) y del tipo de estrategia para la lucha, lo alternativo jurídico presenta la particularidad de manifestaciones que van desde matices más formales del “positivismo de combate”, de la “hermenéutica alternativa”, o del uso alternativo del derecho, hasta las prácticas más informales del “derecho comunitario paralelo”, del “derecho insurgente” o del derecho encontrado en la calle”. WOLKMER, “Bases éticas para una juridicidad alternativa en la perspectiva Latinoamericana”, op. cit., p. 165.

¹³² Mario G. LOSANO, *Función social de la propiedad y latifundios ocupados. Los sin tierra de Brasil*, Cuadernos “Bartolomé de las casas” N° 39, Dykinson, Madrid, 2006, p. 208. Sin embargo, para una mejor comprensión de este paradigma, acudimos a Modesto Saavedra, para quién el uso alternativo representa: “La propuesta, tanto de carácter práctico como teórico, de utilizar y consolidar el derecho y los instrumentos jurídicos en una

jurídico se remonta en la práctica alternativa atribuida a una corriente progresista de la corporación judicial en la Italia posfascista conocida como *Magistratura Democrática*¹³³, quienes propugnaron una interpretación y aplicación alternativa de la ley en clave política y marxista¹³⁴, de forma que favoreciese más a los sectores excluidos y marginados. Ahora bien, aunque el uso alternativo Europeo tuvo resonancia en la teoría y en la práctica en América latina¹³⁵, sin embargo, el

dirección emancipadora; o, lo que es lo mismo, de ampliar los espacios democráticos en el nivel jurídico de una sociedad determinada. Para ello se trataría de proyectar y realizar una cultura y una práctica jurídicas alternativas a la cultura y a la práctica dominantes a fin de, sin romper la legalidad establecida, privilegiar en el plano jurídico -especialmente en el plano judicial- unos intereses o una determinada práctica social: los intereses y la práctica de aquellos “sujetos jurídicos” que se encuentran sometidos por unas relaciones sociales de dominación”. Nicolás LÓPEZ CALERA, Modesto SAAVEDRA López y Perfecto ANDRÉS IBÁÑEZ, *Sobre el uso alternativo del derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1978, p. 40.

¹³³ En palabras de uno de los principales teóricos del movimiento alternativista en Italia, se comprende mejor la estructura del órgano en cuestión. Como señala Pietro Barcellona: “La magistratura está dividida en corrientes; tenemos, por una parte, a los magistrados pertenecientes a la *Unione Magistrati Italiani* (UMI), que representa la posición moderada e incluye a los magistrados pertenecientes a las audiencias y al supremo; por otra, está la *Asociación de Magistrados*, que reúne a todos los demás y que manifiesta en su seno toda una serie de corrientes que contrastan fuertemente entre sí. A la derecha se sitúa la *Asociación de los Magistrados Independientes*, que ha triunfado en las últimas elecciones para el Consejo superior de la Magistratura (órgano de autogobierno de este cuerpo); en el centro figuran los pertenecientes a las corrientes de *Impegno Costituzionale*, esencialmente defensores de una interpretación de tipo evolucionista y promotores de una concepción del juez que, a través de la Constitución, se convierte en interprete de las instancias pluralistas que se expresan en la sociedad; y a la izquierda tenemos a *Magistratura Democrática*, que, proclamándose fiel a la Constitución, se apoya en una concepción dicotómica de la sociedad, y en consecuencia asigna al juez un papel distinto, más explícitamente político”. Pietro BARCELLONA y Giuseppe COTTURRI, *El Estado y los juristas*, trad. de Juan Ramón Capella, Fontanella, Barcelona, 1976, pp. 85 y 86. Para una visión general en torno al origen, evolución y decadencia de la Magistratura Democrática, véase María de Lourdes SOUZA, *El uso alternativo del derecho*, op. cit., pp. 66-105.

¹³⁴ En este sentido observa López Calera: “Desde presupuestos marxistas el uso alternativo del derecho está denunciando o declarando la naturaleza política del mismo. Se niega, o al menos se pone en duda, que el derecho -todo derecho- sea simplemente limpio, absoluto e incontaminado criterio de justicia. Al contrario, se entiende que el derecho es ante todo una forma de política o la voluntad de la clase dominante erigida en forma de ley”. LÓPEZ CALERA, SAAVEDRA E IBÁÑEZ, *Sobre el uso alternativo del derecho*, op. cit., p. 20.

¹³⁵ Como señala Wolkmer, refiriéndose a los primeros atisbos de la influencia del alternativismo europeo al contexto latinoamericano, “preliminarmente, la intención de esa variante teórico-práctico, inspirada en la magistratura Democrática italiana de los años sesenta, es desarrollar procedimientos políticos-jurídicos capaces de proponer, frente a la dominación y hegemonía del Derecho burgués-capitalista, la utilización del ordenamiento jurídico técnico-formal y de sus instituciones en dirección de una práctica judicial alternativa, orientada hacia la emancipación de los sectores, clases y movimientos sociales menos favorecidos”. Antonio Carlos WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 262.

alternativismo latinoamericano no sólo se movió en los confines de la adjudicación judicial, sino confluyó en una tendencia más amplia como el movimiento del derecho alternativo impulsado por los “nuevos movimientos sociales” en el contexto de opresión caracterizada por la desigualdad y la exclusión total de una sociedad escindida entre ricos y pobres¹³⁶. Por eso, en circunstancias tan adversas y contradictorias, algunos autores legitiman romper con la “legalidad” cuando ésta se ve rebasada por la cruda realidad¹³⁷. Esta ha sido la experiencia de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos que con sus prácticas autogestionarias alternativas han fomentado una cultura jurídica pluralista constitutiva de derecho alternativo¹³⁸.

Sin embargo, cabe subrayar que ni todos los sujetos colectivos ni todas las prácticas alternativas constituyen legítimos derechos. Si partimos como señala

¹³⁶ Según Torre Rangel, un concepto del uso alternativo para el medio latinoamericano “constituyen las diversas acciones encaminadas a que toda la juridicidad (normatividad, derechos subjetivos, ideas y concretizaciones de justicia) sea usada al servicio de los pobres como sujeto histórico, tanto ante las instancias judiciales y administrativas del Estado, como por ellos mismo en sus relaciones comunitarias creando y recreando la solidaridad”. Jesús Antonio de la TORRE RANGEL, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes, 1997, p. 80.

¹³⁷ En este sentido, comparando la visión europea con la latinoamericana en torno al uso alternativo del derecho, el brasileño Amilton Bueno de Carvalho -citado por Torre Rangel- señala “En nuestra realidad, tengo que, en determinados casos, hay que romper los límites de la legalidad. Aquí todo es cruel y agresivamente contradictorio que, en la lucha trabada en lo jurídico, no se permite aceptación de los límites. El derecho que allá es tenido como alternativo ante las conquistas de la clase trabajadora ya erigidas a condición de la ley, aquí asume el papel de uso del propio derecho en la búsqueda de las mínimas condiciones de vida con dignidad del pueblo. Y en esta búsqueda, si la legalidad es obstáculo, debe ser superada con la utilización de principios generales del derecho del pobre, los cuales están por encima del derecho positivizado”. TORRE RANGEL, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, op. cit., pp.84 y 85. Aunque éstas propuestas no sean del todo aceptado por quienes propugnan un uso alternativo ejercido dentro de los límites de la legalidad, como es la posición de María de Lourdes Souza al señalar que “existe la posibilidad de que el uso alternativo del derecho sea visto simplemente como una de las vertientes operativas del derecho alternativo, como lo reivindican muchos alternativistas. Si esto es así, creemos que la finalidad básica de tal distinción es la de permitir, justamente, el aprovechamiento tanto de la estrategia europea como de sus categorías conceptuales. Lo que, a su vez, supondría aceptar los límites impuestos por tal teoría, o sea, el respeto de la legalidad vigente, pero si no es así, no tendría ningún sentido reivindicar tal teoría, ni siquiera como vertiente”. SOUZA, *El uso alternativo del derecho*, op. cit., p. 264.

¹³⁸ En este sentido, María de Lourdes Souza considera que el derecho alternativo supone un episodio de mayor alcance que el uso alternativo, pues “tiene la pretensión de construir un nuevo modelo explicativo de la juridicidad que altere el actual y sirva para el futuro. Digámoslo de otra forma: es un modelo que tiene una función revolucionaria, transformadora y liberadora del derecho en la sociedad actual, pero también pensado en la fase posterior, como modelo para ser adoptado en una futura sociedad idealizada o utópica”. SOUZA, *El uso alternativo del derecho*, op. cit., p. 283.

Wolkmer, que existen al menos dos criterios materiales para la configuración del “pluralismo jurídico comunitario-participativo”¹³⁹, a saber: que se trate de entidades colectivas identificadas con acciones “éticamente justas”, y que el núcleo que motiva la generación de prácticas alternativas obedezca a las carencias y “necesidades humanas fundamentales”, aunque “estas necesidades no se limitará a las necesidades sociales o materiales, sino que comprenderá necesidades existenciales (de vida), materiales (subsistencia) y culturales”¹⁴⁰.

Partiendo de esta premisa, carecen entonces de legitimidad aquellos grupos que, aunque se rigen por ciertos códigos de conducta, como por ejemplo, la célebre banda de ladrones o grupo mafioso, su actuación no estaría apegada a principios de necesidades vitales, acciones justas ni en intereses comunitariamente compartidos. Por lo tanto, quedan excluidos aquellos grupos, cuyo propósito sea la dominación, la violencia, el autoritarismo, el conservadurismo, y que no cuestionan el orden injusto y la estructura de dominación. De esta manera, la condición para una legalidad emancipadora según el iusfilósofo brasileño, debe legitimarse en una “ética de la alteridad” que es “expresión de valores emergentes (justicia, solidaridad, autonomía, emancipación) de los nuevos sujetos individuales y colectivos”¹⁴¹, sin renunciar a valores universales como la vida, la libertad y el bien común.

¹³⁹ Según el jurista brasileño: “El agotamiento del actual paradigma preponderantemente de la ciencia jurídica tradicional -sea en su vertiente idealista-metafísica, sea en su vertiente formal-positivista- revela, lenta y progresivamente, el horizonte para el cambio y la reconstrucción paradigmática, modelada tanto por contradiscursos desmitificadores que tienen un amplio alcance teórico-crítico, como por nuevas proposiciones epistemológicas fundadas en la experiencia histórica y en la práctica cotidiana concreta de un pluralismo jurídico de tenor comunitario-participativo. Este pluralismo legal ampliado y de “nuevo tipo” impone la rediscusión de cuestiones consustanciales como las “fuentes”, los “fundamentos” y el “objeto” del Derecho. Además, se hace imperativo que el pluralismo como nuevo referencial de lo político y de lo jurídico esté necesariamente comprometido con la actuación de nuevos sujetos colectivos (legitimidad de los actores), con la satisfacción de las necesidades humanas esenciales (“fundamentos materiales”) y con el proceso político democrático de descentralización, participación y control comunitario (estrategias). Se agrega aún la inserción del pluralismo jurídico con ciertos “fundamentos formales” como la materialización de una “ética concreta de la alteridad” y la construcción de procesos relativos a una “racionalidad emancipadora”, ambas capaces de traducir la diversidad y la diferencia de las formas de vida cotidianas, la identidad, la informalidad y la autonomía de los agentes legitimadores. WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 206.

¹⁴⁰ WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., p. 213.

¹⁴¹ Wolkmer define la “ética de la alteridad” en términos de “una ética de la solidaridad, que parte de las necesidades de los segmentos humanos marginados y se

En definitiva, los nuevos sujetos colectivos no pueden legitimarse en sí mismos, pues existe sin duda -como hemos visto- sujetos colectivos reaccionarios y despóticos que nada tienen que ver con la emancipación, la justicia y el respeto a los derechos humanos¹⁴². Tampoco debe confundirse con aquellos sujetos espontáneos, poco estructurados, sin una base organizativa democrática y representativa ni una identidad colectiva que cohesione al grupo en su conjunto, como por ejemplo las personas que asisten a un concierto de rock o los que concurren a un encuentro de fútbol, no serían por supuesto, un ente colectivo susceptible de derechos, a diferencia de los nuevos sujetos colectivos, que a juicio de Wolkmer, reúnen tales criterios legitimadores¹⁴³.

propone generar una práctica pedagógica libertadora, capaz de emancipar a los sujetos históricos oprimidos, sin justicia, alienados y excluidos”. WOLKMER, “Bases éticas para una juridicidad alternativa en la perspectiva Latinoamericana”, op. cit., 179.

¹⁴² Al efecto señala Oscar Correas, del conjunto de entidades colectivas que producen normas de autorregulación tales como los movimientos de liberación nacional; las que producen los terratenientes o caciques rurales y urbanos a través de las guardias blancas o ejércitos privados para contrarrestar a las fuerzas insurgentes; el pluralismo normativo de las cárceles; la normatividad de las mafias; la que producen los grupos oprimidos y marginados de las grandes ciudades como las *favelas* en Brasil, *callampas* en Chile, *ciudades perdidas* en México, *chabolas* en España, *villas miseria* en Argentina; los movimientos sin tierra; los vendedores *informales*, etc. Todo este elenco normativo pueden ser calificados de morales o inmorales, legítimos e ilegítimos a la luz del consenso de los *derechos humanos*. En sus palabras: son legítimos moralmente hablando, aquellos que permiten la efectividad de los derechos humanos -y son ilegítimos cuando no promueven, ni consiguen, por ejemplo hacer efectivo el derecho de todos los niños a tener una vivienda, educación y salud”. Por lo tanto, [...] no implica un juicio moral sobre ellos; no estamos diciendo que, porque existen, son todos igualmente legítimos. Estamos de acuerdo en que, por ejemplo, los sistemas normativos mafiosos son ilegítimos, inmorales y deben ser combatidos”. CORREAS, *Derecho indígena mexicano I*, op. cit., p. 57.

¹⁴³ En este sentido afirma Wolkmer: “los nuevos sujetos colectivos aquí tratados no son movimientos sociales momentáneos y poco estructurados, de reivindicación o de protesta, sino que son aquellas estructuras sociales más permanentes y estables que corporizan una nueva forma de hacer política. Se trata de “nuevos movimientos sociales” que reúnen un conjunto de características comunes, unidas por una lógica organizativa “democrática-colectivista” compuesta por la identidad de “objetivos”, “valores”, “formas de acción” y “actores sociales”, criterios que permiten calificarlos como “nuevos” para distinguirlos de las antiguas prácticas reivindicativas inmediatas de acción colectiva. Lo nuevo se refiere a la acción consciente y espontánea puesta en movimiento. Representada por grupos asociados y comunitarios, como los movimientos de los “sin tierra” (MST) (rural y urbano), de los negros, de las mujeres, de los derechos humanos, de los ecológicos, de los pacifistas y de los religiosos (comunidades eclesíásticas de base) Lo “nuevo” está en el hecho de tratarse de manifestaciones con capacidad de surgir “fuera” de la escena política institucional, fundadas en razones que no sólo trasciende los estrictos intereses de producción y consumo, sino ante todo, componen una nueva identidad colectiva, capaz de romper con la lógica del paradigma social dominante y liberarse de las formas opresoras de manipulación y cooptación. Creando alternativas que implementan prácticas democráticas

5.1 El Derecho alternativo como afirmación normativa del principio del pluralismo jurídico: algunas concepciones y tipologías

Siendo el derecho alternativo la norma en sí y el pluralismo jurídico el marco teórico-explicativo, veremos en adelante la conexión entre pluralismo jurídico y derecho alternativo a fin de verificar si toda alternatividad presupone una situación de pluralismo jurídico y viceversa. Este ejercicio nos ayudará situar mejor el derecho indígena en el entramado teórico del pluralismo jurídico y el derecho alternativo. A tales efectos, analizaremos el concepto de derecho alternativo, poniendo de relieve sus distintas connotaciones conceptuales y su relación con la teoría del pluralismo jurídico.

Sin duda, un análisis comprehensivo del derecho alternativo nos remite a lo que Arnaud ha denominado *policentricidad*, categoría que explica casos donde “la regulación alternativa se introduce al margen del Derecho, o bien en los intersticios del Derecho estatal, e incluso contra él”¹⁴⁴. Partiendo de estas tres orientaciones, trataremos de explicar cómo el derecho alternativo a veces se despliega en el seno del derecho estatal, otra veces de forma paralela o bien en franca oposición a este. De este modo, derivaremos al menos tres nociones de derecho alternativo, identificando desde luego, aquel que resulta compatible con un modelo de pluralismo jurídico en sentido estricto.

En efecto, el derecho alternativo concita un dato incuestionable de la realidad social asociado a fenómenos que dan cuenta de la fragmentación del monocentrismo oficial, no por ello, el discurso jurídico estatal pierde capacidad para arrojar a la antijuridicidad cualquier manifestación “jurídica” que prescinda de los cánones del monismo jurídico. De este supuesto parte Oscar Correas cuando entiende por derecho alternativo “al sistema normativo cuyas normas obligan a producir conductas que, conforme con el sistema hegemónico, constituyen delitos o formas menores de faltas”¹⁴⁵. Esta situación se actualiza cuando se criminaliza el ejercicio

participativas. WOLKMER, *Pluralismo jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, op. cit., pp. 126 y 127.

¹⁴⁴ ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, op. cit., p. 320.

¹⁴⁵ CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., p. 37. Desde el punto de vista de Soriano, no está claro el concepto de derecho alternativo, pues la definición comprensiva de los modelos posibles es la de la alternancia al derecho

del derecho alternativo, como por ejemplo, la simplificación del ejercicio del derecho indígena como violatorios al marco jurídico estatal¹⁴⁶.

Aunque desde el punto de vista de Soriano, no está claro el concepto de derecho alternativo, pues la definición comprensiva de los modelos posibles es la de la alternancia al derecho dominante, aunque esta alternancia admite diversas relaciones con dicho derecho y condiciona la configuración del pluralismo jurídico. De este modo, aunado al planteamiento de Correas, existen otras nociones de derecho alternativo como modelos complementarios al derecho hegemónico según Soriano, sin incurrir en supuestos delictivos¹⁴⁷. Ciertamente, el derecho alternativo no es sinónimo de “delito”, pues hay casos de “interlegalidad” entre éste y el derecho estatal, sobre todo cuando se concede cierta tolerancia para su ejercicio, o incluso, cuando existe un reconocimiento estatal a prácticas alternativas menores, pienso por ejemplo, cuando la legislación estatal delega a la justicia indígena conocer asuntos menores como el “robo de gallina”; pero que esto sea así, no se concluye que se reconozca el ejercicio de un derecho distinto al estatal en un marco de pluralismo jurídico.

De hecho, una alternatividad compatible con un paradigma del pluralismo jurídico no niega y ni pretende sustituir al derecho estatal, por el contrario, presupone su coexistencia. Siendo así, de acuerdo con Correas, toda alternatividad supone una situación de pluralismo jurídico si se trata de sistemas normativos diferentes que coexisten con el derecho estatal; aunque a la inversa, no todo derecho alternativo

dominante, pero esta alternancia admite diversas relaciones con dicho derecho hegemónico y la configuración del pluralismo jurídico. De modo que caben otros modelos de derecho alternativo, como modelos complementarios al derecho hegemónico, sin incurrir en supuestos delictivos. SORIANO, *Sociología del Derecho*, op. cit., p. 363.

¹⁴⁶ En una situación de pluralismo jurídico, está previsto que los sistemas u órdenes coexistentes establecen relaciones que algunas veces se desarrollan armónicamente y otras de manera conflictiva. Así, cuando el ejercicio de un determinado sistema se desenvuelve de un modo distinto a lo establecido por el derecho estatal, suele experimentar el sometimiento del derecho oficial. Pienso, por tanto, cuando las autoridades indígenas hacen justicia de acuerdo con sus sistemas normativos, por lo general este ejercicio termina criminalizándose por la justicia estatal, al no ajustarse a los parámetros legales del Estado. Como consecuencia, las autoridades indígenas terminan siendo imputados por delitos como abuso de autoridad, ejercicio indebido del cargo, etc. De ahí que estas colisiones normativas precisen de pautas de coordinación basada en criterios de equidad entre el derecho indígena y el derecho estatal. Al efecto véase en Raquel YRIGOYEN, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999, pp. 90 y ss.

¹⁴⁷ SORIANO, *Sociología del Derecho*, op. cit., p. 363.

comporta un escenario de pluralismo jurídico, sobre todo cuando la alternatividad tiene como objetivo disputarle la hegemonía al sistema dominante; en este caso estaríamos en el supuesto de un sistema alternativo subversivo¹⁴⁸.

Esta misma distinción se advierte en Ramón Soriano al formular dos modelos de derecho alternativo: 1) derecho alternativo en sentido fuerte y, 2) derecho alternativo en sentido débil¹⁴⁹. En el primer caso, se trataría de un modelo parecido a la “alternatividad subversiva”, que pretende sustituir al derecho dominante - representado por el derecho estatal- por el nuevo derecho del sujeto emergente. Evidentemente, en este alternativismo no entra en juego el pluralismo, sino la lógica monista. No obstante, el auténtico pluralismo jurídico o coexistencia de derechos se manifiesta, a juicio de Soriano, en el segundo modelo de derecho alternativo, al pretender un posicionamiento más moderado, en un sentido “complementario al derecho estatal”¹⁵⁰. Aunque cabe subrayar que coexistencia no presupone *complementariedad*; es decir, el hecho de que existan sistemas normativos paralelos al derecho estatal no significa que el derecho alternativo tenga que llenar los vacíos que deja el derecho oficial, entenderlo así, sería subordinar un contexto de “pluralismo jurídico” al monismo jurídico; o anular la alternatividad en nombre del derecho hegemónico. De cualquier manera, una complementariedad del derecho estatal no sería suministrada por un derecho alternativo ni el uso alternativo de derecho, en todo caso, estaríamos en presencia de “modelos complementarios de la justicia tradicional”¹⁵¹ o -según Atienza- de mecanismos alternativos o

¹⁴⁸ CORREAS, “Pluralismo jurídico y teoría del derecho”, op. cit., p. 226.

¹⁴⁹ SORIANO, *Sociología del Derecho*, op. cit., pp. 363 y ss.

¹⁵⁰ Empleando el derecho alternativo en su formulación más amplia, Soriano concibe al derecho alternativo como un derecho distinto al derecho hegemónico del Estado -y por consiguiente al poder hegemónico de los grupos sociales dominantes- que pretende su reconocimiento jurídico, esto es, su aceptación como un tipo de derecho en el territorio del Estado. De modo que en esta formulación caben una pluralidad de derechos alternativos dentro del mismo Estado: de las etnias, de las periferias urbanas, de los emigrantes, de las zonas territoriales singulares, etc. SORIANO, *Sociología del Derecho*, op. cit., p. 364.

¹⁵¹ Este modelo aparece en la clasificación hecha por Soriano en torno al sentido y alcance del derecho alternativo en América Latina en su “acepción amplia”, citando los modelos de transformación del derecho estatal de Eliane Botelho, quién al lado del a) uso alternativo del derecho, b) prácticas alternativas del derecho, c) derecho alternativo, están d) “los modelos complementarios de la justicia tradicional: estrategias de desreglamentación jurídica, como los juzgados de pequeñas causas y los juzgados especiales que aligeran la práctica judicial con procedimientos abreviados”. SORIANO, *Sociología del Derecho*, op. cit., pp. 371 y 172.

extrajudiciales de resolución de conflictos como el arbitraje, la mediación y la negociación¹⁵².

En definitiva, derecho alternativo y pluralismo jurídico llegan a identificarse cuando coexisten como sistemas normativos paralelos al derecho oficial; sin embargo, cuando el propósito es subvertir un contexto de pluralidad jurídica, habría entonces un desencuentro entre pluralismo jurídico y derecho alternativo, siendo la razón de ser del primero la propia coexistencia de una pluralidad de sistemas normativos; de suerte que, disputarle el lugar que ocupa el monismo jurídico -como acontece con el derecho alternativo en sentido “fuerte” o “subversivo”- sería contradecir su propia naturaleza pluralista.

Por otra parte, puede suceder que un derecho alternativo tenga vocación transitoria, en tanto los sujetos colectivos crean y recrean derechos emergentes para satisfacer necesidades básicas ante la insolvencia del derecho estatal. Por lo tanto, aquellos actores que producen este derecho alternativo se ven obligados a recurrir a formas “ilegales” -según el derecho oficial-, a fin de satisfacer bienes primarios, lo que no significa el rechazo total del derecho estatal sino su inobservancia por su ineficacia. Como señala Sánchez Rubio, “No se trata de que se impugne en bloque al formalismo, desproporcionadamente y sin excepciones como algunos creen entender,

¹⁵² Al efecto, señala Manuel Atienza que, al lado de vía jurisdiccional, existen otros mecanismos alternativos o extrajudiciales de resolución de conflictos propio de las “sociedades desarrolladas”, como lo son el arbitraje, la mediación y la negociación. “Así, en ocasiones, son los propios sujetos que se ven envueltos en el conflicto quienes procuran resolverlo (...) sin necesidad de acudir a una tercera instancia (negociación); mientras que en otras ocasiones (o, con mayor frecuencia, cuando la negociación no ha llevado a un acuerdo) se recurre a la ayuda de un tercero a quién no se reconoce, sin embargo, poder para tomar una decisión vinculante para las partes (mediación); o bien a un tercero elegido por las partes, como en la mediación, pero cuya decisión es ya vinculante (arbitraje); o, en fin, a un tercero no elegido por las partes, cuya decisión es vinculante y que, en alguna forma, representa el poder público (jurisdicción) (...) En cualquier caso, parece innegable que la utilización de procedimientos distintos al propiamente judicial para la resolución de conflictos es un hecho de notable importancia en todas las sociedades desarrolladas del presente. Y que esos procedimientos no son únicamente la negociación, mediación o el arbitraje, sino que éstos serían algo así como tipos básicos o primarios, que “combinados” de muy diversas maneras, dando lugar a una pluralidad de procedimientos “híbridos”, como el juez privado (*Private Judging*), el mini juicio (*MiniTrial*), el ombudsman, etc.”. Manuel ATIENZA, “Argumentación y resolución extrajudicial de conflictos” en Roberto Bergalli (Ed.), *Contradicciones entre derecho y control social*, Bosch-Goethe Institut, Barcelona, 1998, pp. 60 y 61.

sino aquella vertiente paleo-positivista de la legalidad que se reduce a una sujeción formal y olvida una sujeción sustancial del derecho”¹⁵³.

Este es el caso generalizado de ciertos sujetos colectivos cuyas luchas se sustentan en la falta de cobertura a sus necesidades materiales, y por tanto, se ven obligados a romper con el orden establecido para generar cambios radicales; como lo hace el movimiento sin tierra, las favelas brasileñas, los grupos rebeldes cuyo propósito no consiste en arrebatarse su lugar al Derecho estatal sino dotarlo de contenido, etc.¹⁵⁴. Por lo tanto, este tipo de alternatividad está sujeto a los vaivenes de la justicia distributiva, ya que eventualmente puede terminar desapareciendo o diluirse en el derecho oficial en tanto sean satisfechas las necesidades fundamentales del sujeto emergente. En este contexto se inscribirían las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, que muchas veces tienen que seguir una doble lucha, primero por el reconocimiento de sus derechos, y luego el más importante, su garantización¹⁵⁵. Por eso, parafraseando a Dussel, no existen derechos

¹⁵³ David SÁNCHEZ RUBIO, “Sobre el derecho alternativo. Absolutización del formalismo, despotismo de la ley y legitimidad” en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México, 2002, p. 24.

¹⁵⁴ Mientras que muchos movimientos revolucionarios disputan la hegemonía del orden o sistema dominante, puede darse el caso, como señala Oscar Correas que otros sistemas “organizan la vida de los territorios ocupados por la guerrilla, por ejemplo el de los zapatistas en el México de 1994-1995, no intenta suplantarlo al hegemónico, aunque sí hacerlo cambiar radicalmente. En efecto, esa guerrilla mexicana nunca dijo que pretendía fundar un nuevo estado.” CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., p. 104.

¹⁵⁵ Según Christian Curtis, la garantía se refiere “a aquellos métodos, mecanismos o dispositivos, que sirven para asegurar la efectividad de un derecho. Se trata de instrumentos para que ese derecho declarado en el papel se convierta en un derecho operable, ejecutable, exigible. La experiencia histórica demuestra claramente que la efectividad de un derecho no puede estar librada sólo a la voluntad de un único órgano estatal, de modo que es necesario pensar las garantías en un sentido múltiple”. De esta manera, para el autor argentino, puede haber dos tipos de garantías. “Por un lado, las garantías de carácter social, en las cuales el instrumento o mecanismo de aseguramiento del derecho se confía al titular del derecho, sea éste individual o colectivo. (...) Por otro lado la garantía de carácter institucional “se confían en una institución, especialmente de carácter público, la protección de un derecho”. Dentro de esta última, se desdobra en garantías de carácter político, “aquellas confiadas a los poderes políticos del Estado, y las garantías jurisdiccionales, es decir, aquellas en las que la protección del derecho se pone en cabeza del Poder judicial”. Christian COURTIS, “Los derechos sociales en perspectiva” en Miguel Carbonell (Ed.), *Teoría del neoconstitucionalismo*, Trotta, IJ-UNAM, Madrid, 2007, pp. 196 y 197.

dados a *priori* sino se logran a *posteriori*, según la lucha de los nuevos movimientos sociales hasta lograr su plena incorporación al “sistema del derecho vigente”¹⁵⁶.

Ahora bien, esta alternatividad transitoria que caracteriza a muchos de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, identificados fundamentalmente con demandas de naturaleza distributiva, se distinguiría de aquellos derechos incardinados culturalmente, cuyo ejercicio se apoya de una estructura institucional y sobre la base de un territorio determinado. El caso más visible sería el de los pueblos indígenas. Naturalmente, los sujetos colectivos definidos con arreglo a la cultura comprenden también una necesidad de justicia social, y a la inversa, colectivos oprimidos por desventajas sociales no excluye su relación con elementos culturales; sin embargo, la diferencia estriba en la naturaleza del derecho que subyacen a ambos sujetos. En el caso de los nuevos movimientos sociales cuyas demandas principales afecta básicamente a la justicia social, el derecho alternativo que plantean es más difuso y endeble en el tiempo, puesto que puede terminar diluyéndose en la medida que se garanticen las necesidades sociales que motivan su emergencia; mientras que el derecho de los pueblos indígenas y otras minorías étnicas incardinadas en estructuras culturales, institucionales y territoriales, resultan más duraderos y estables en el tiempo.

Asimismo, los derechos antes señalados se distinguirían respecto de aquellos movimientos insurgentes o revolucionarios que pretenden sustituir el derecho estatal por otro derecho, también de raíz monista. Este es el tipo de derecho alternativo que propugnan algunos movimientos sociales y políticos en contextos afectados por la desigualdad y la exclusión social, y por añadidura, de la opresión que comporta una ideología jurídico-política dominante. Por esta razón, la base de legitimación de esta alternatividad sería más bien de contenido político; mientras que el derecho alternativo transitorio, propio de los nuevos movimientos sociales, inciden más los factores de naturaleza social; y en relación a los pueblos indígenas y otras entidades etnoculturales que tienen una proyección más estable en el tiempo, pivota en el elemento cultural.

¹⁵⁶ Señala Dussel que dicho “descubrimiento no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado, pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública”. Enrique DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 153.

En conclusión, a la vista de lo expuesto es posible derivar las siguientes formas de derecho alternativo. En primer término, se puede distinguir un *derecho alternativo de vocación monista*, cuyo objetivo consiste en suplantarlo otro derecho de base monista como el derecho estatal. Es el tipo de derecho alternativo que encaja en la *polisistemia sucesiva* que -según Arnaud- explica la sucesión, en un mismo espacio geopolítico de un derecho monista por otro considerado reformador¹⁵⁷. Por ello, este alternativismo tiene una naturaleza política, más que social o cultural, pues suele vincularse más con movimientos revolucionarios o de liberación nacional que pretenden cambiar un antiguo régimen opresor por otro. En consecuencia, en este tipo de derecho no hay ningún planteamiento de pluralismo jurídico, al menos en *sentido estricto*, pues como señala Oscar Correas, al referirse a la normatividad producida por los movimientos de liberación nacional, muchas veces estas resultan transitorias, pues “mientras no ganaron la guerra, la normatividad que produjeron era paralela, por decirlo así, de la normatividad anterior. Mientras ambas normatividades subsisten, y se enfrentan, nos encontramos ante casos de pluralismo jurídico”¹⁵⁸.

Una segunda acepción sería el *derecho alternativo transitorio*, cuyo contenido es más de naturaleza social. Este derecho generalmente se desliza entre un uso alternativo del derecho y derecho alternativo, juega en las dos modalidades jurídicas como medios para lograr la eficacia de sus necesidades materiales. Para lograr este objetivo, se vale de estrategias operativas que se inscribe dentro del derecho estatal hasta prácticas jurídicas informales que según el derecho estatal resultan “ilegales”. En esta medida generan prácticas extraestatales, aunque eventualmente tienen su fecha de caducidad en la medida que sus reivindicaciones sean satisfechas plenamente. En el fondo, este derecho no pretende sustituir al derecho oficial ni excluirlo, por el contrario, su finalidad es desaparecer en tanto desaparezcan también los obstáculos que motiva su razón de ser. Por lo tanto, mientras persistan sus prácticas alternativas al lado del derecho estatal, podemos decir que plantean una suerte de pluralismo jurídico débil o suave.

Por último, tenemos el *derecho alternativo en sentido estricto*. Es el tipo de derecho compatible con pluralismo jurídico en estricto sentido, cuya finalidad no es sustituir, excluir o disolverse en el derecho hegemónico, sino convivir establemente

¹⁵⁷ ARNAUD y FARIÑAS, *Sistemas jurídicos*, op. cit., p. 290.

¹⁵⁸ CORREAS, *Derecho indígena mexicano I*, op. cit., p. 56.

con el derecho estatal en un plano de igualdad y mutuo respeto. Por tanto, al enfatizar su coexistencia con el derecho estatal, evita el exceso del monismo jurídico, apostando más bien a una concurrencia armonizada sobre la base de relaciones intersistémicas. Esta forma de alternativismo se da con mayor incidencia en aquellas “minorías étnicas territoriales”¹⁵⁹ que apelan por el reconocimiento a sus diferencias culturales, siendo los pueblos indígenas los que mejor se ajustan a este parámetro normativo tal como veremos en el siguiente apartado al analizar específicamente el derecho indígena.

6. Sobre el concepto de derecho indígena: coordenadas generales para un estudio específico

Habiendo analizado y delimitado las distintas expresiones doctrinales en torno al pluralismo jurídico y derecho alternativo, consideramos estar en condiciones de analizar específicamente el concepto de derecho indígena, siendo este el que mejor se configura en la intersección entre pluralismo jurídico y derecho alternativo en sentido estricto. Esto debido que el derecho indígena no se concibe como un derecho emergente de vocación transitoria, sino que tiene proyección duradera en el tiempo al constituirse dentro de una *cultura societal*, -por decirlo en términos de Kymlicka-; esto es, que cuenta al menos con un espacio territorial de aplicación normativa; una estructura institucional, autoridades y una lengua específica como instrumento de sustanciación normativa, además de estar legitimada por un conjunto de principios, valores y normas conforme al marco cultural compartido. Estos son los dispositivos que, a nuestro modo de ver, explican la plausibilidad formal,

¹⁵⁹ Una minoría étnica territorial sería en este caso, tanto los pueblos indígenas y las minorías nacionales; sin embargo, por las razones que expondremos más adelante, estas últimas comportan una lógica distinta en la justificación del derecho y pluralismo jurídico respecto a los pueblos indígenas, aun cuando ambos coinciden en la autodeterminación colectiva. No obstante, un grupo o minoría étnica lo es en sentido estricto si posee los elementos objetivos y subjetivos de identificación colectiva, aunque esté desprovista de territorio según Obieta Chalbaud: “Al poseer los dos elementos esenciales forma un verdadero grupo étnico, pero por carecer de territorio propio no está establecido visible y mayoritariamente en un lugar determinado sino que se encuentra más bien disperso en varios puntos del Estado”, lo cual dificulta la aplicación del derecho de autodeterminación. José A. de OBIETA CHALBAUD, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 1993, pp. 46 y 47.

instrumental y sustancial del derecho indígena respecto de otros derechos alternativos cuyos rasgos constitutivos resultan más difusos.

Con todo, la noción de derecho indígena presenta algunos equívocos semánticos debido a la diversidad terminológica que suele acompañar su identificación como derecho consuetudinario, costumbre indígena, usos y costumbres, derecho tradicional, etc. En realidad no habría ninguna objeción en asumir cualquiera de estos términos si no fuera por la carga ideológica que comporta a veces al sustantivarlo con las peores prácticas culturales, justificando con ello la conversión de toda cultura a la civilización moderna por su atraso moral¹⁶⁰. Es verdad que en todas las culturas existen usos, costumbres, tradiciones o valores cuestionables a luz de los derechos humanos; y no tiene porqué tomarse la parte por el todo al identificar un Derecho o una cultura con cualquiera de estas manifestaciones. Si bien los primeros trabajos, sobre todo derivado de la antropología y la etnografía asociaba el derecho de los pueblos indígenas con la costumbre o prácticas consuetudinarias¹⁶¹, sin embargo esta concepción ha ido evolucionado, y hoy en día cada vez hay más consenso sobre el uso del término “derecho indígena” tanto en el discurso político, en el ámbito académico, como en los instrumentos internacionales, según vimos en el capítulo anterior.

Por lo tanto, en este trabajo asumimos la denominación “derecho indígena”, del mismo modo que lo hemos hecho con el rótulo “pueblos indígenas”, pues consideramos que el término “indígena” representa una categoría identitaria

¹⁶⁰ Véase al efecto Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004, sobre todo, pp. 93-135. Este autor hace una defensa del “universalismo moral” como criterio para juzgar a las culturas, señalando que para aquellas culturas cuyos valores se opongan a los valores liberales, hasta cierto punto, cabe una dosis de tolerancia “sensata”. Su universalismo moral se concretan en su ya conocido “coto vedado” que condensa valores compartidos “universalmente” y están sintetizados en las constituciones democráticas y los derechos humanos. Por lo tanto, cualquier cultura debe someterse a estos valores o demostrar razonablemente la plausibilidad de sus prácticas y tradiciones.

¹⁶¹ Véase por ejemplo Rodolfo STAVENHAGEN, “Derecho consuetudinario indígena en América Latina” en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (Comp.), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, D.F. 1990; Carmen Cordero AVENDAÑO DE DURANT, *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, Fonapas-Oaxaca, México, D.F. 1982; Jorge Alberto GONZALEZ GALVAN, *El derecho consuetudinario de las culturas indígenas de México. Notas de un caso: los Nayerij*, UNAM, México, D.F., 1994.

“supraétnica”¹⁶², que puede aplicarse a cualquier entidad étnica que se identifique y sea reconocida como indígena. En consecuencia, reformulando algunas propuestas planteadas¹⁶³, entenderemos por derecho indígena en adelante, al conjunto de normas, valores, espiritualidades y cosmovisiones que tienen vigencia, eficacia y legitimidad en un determinado espacio-temporal comunitario, cuyo ejercicio se apoya en instituciones, autoridades y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y armonizar el orden interno.

A partir de esta aproximación conceptual conviene señalar que, un rasgo distintivo que caracteriza al derecho indígena es que no existe una distinción clara entre normas sociales, jurídicas, morales, religiosas como en el derecho estatal ni necesariamente son escritas, aunque predomina la oralidad. Por lo tanto, se trata de un derecho relacional que se estructura en función a la cultura, al territorio, al poder, a la religión, etc., y que sintetiza una serie de valores, hechos, normas,

¹⁶² En su día señalaba Bonfil Batalla que el movimiento indígena latinoamericano estaba generando en una nueva presencia política que “contribuye a consolidar una identidad más amplia, supraétnica, que es la identidad de indio”. Guillermo BONFIL BATALLA, “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina” en Jesús Contreras (Comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Talasa, 2º ed., Madrid, 1992, p. 84. En ese mismo sentido también ya señalaba aún antes, que “La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte”. Guillermo BONFIL BATALLA, “El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, vol. IX, México, 1972, p. 110

¹⁶³ Para Raquel Yrigoyen, el derecho indígena se caracteriza por un “sistema de normas, valores o principios normativos, autoridades, instituciones y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y organizar el orden interno” YRIGOYEN, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, op. cit., pp. 24 y 25. Por su parte, Oscar Correas entiende por derecho indígena al “conjunto de normas que tienen eficacia en comunidades que han sobrevivido a la opresión del Estado moderno”. CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., p. 11. Asimismo, Esther Sánchez señala que un derecho propio “es una unidad coherente de principios y procedimientos, insertos en un sistema cultural particular. Hace parte de los referentes cognitivos que orientan a pensar y a actuar tanto a los miembros como individualidades, como a las comunidades en bloque. Esta institución del derecho propio prescribe el orden social: define quiénes son parientes, cómo es la herencia, qué es obligatorio, quiénes son autoridades, qué hacer con un huérfano o anciano incapacitado, define también cómo se maneja el agua, dónde enterrar los muertos, cómo distribuir la tierra; finalmente, en el ámbito de la justicia, el derecho precisa quién debe conocer los hechos, cómo investigar o proceder frente a un caso, en qué espacios y cómo se sanciona a los transgresores de la normatividad vigente”. Esther SÁNCHEZ BOTERO, “La jurisdicción especial indígena. Nueva estrategia de la máquina de captura”, en Laura Giraudo (eds.), *Derechos, costumbres y jurisdicciones en la América Latina contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, p. 225

espiritualidades, cosmovisiones. En definitiva, se trata de un derecho sustantivo en el que predominan valores que armonizan las relaciones comunitarias de los seres humanos con la naturaleza, mejor explicada a través del principio de *comunalidad*.

En efecto, la *comunalidad* es un principio sustancial por definición, que regula la estructura básica de las sociedades indígenas, en donde no existe una división tajante entre lo privado y público como ocurre en aquellas sociedades trazadas por la neutralidad según las doctrinas liberales más influyentes¹⁶⁴, puesto que los asuntos morales, religiosos, culturales, espirituales, etc., constituyen parte de la identidad comunitaria y estas moldean la concepción del derecho indígena al sintetizar dichos valores. Esto explica en parte por qué la pertenencia a una comunidad es un hecho que no está determinado por la libre voluntad -a diferencia de aquellas sociedades instrumentales donde alguien puede elegir pertenecer o no a

¹⁶⁴ Por citar algunos: John RAWLS, *El liberalismo político*, trad., Antonio Doménech, Crítica, Barcelona 1996. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997. Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, trad., Marta Guastavino, prólogo de Albert Calsamiglia, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1989. Bruce ACKERMAN, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. En efecto, uno de los ejes centrales en que pivota la edificación de la sociedad occidental concebida políticamente homogénea en el espacio público de la ciudadanía estatal, descansa en el principio de neutralidad, donde el referente sagrado es el individuo. Según este planteamiento, la neutralidad constituye un criterio de legitimación política acerca de los límites de la interferencia estatal en la vida privada y la justificación del Estado de no asumir ni imponer ninguna concepción de “vida buena”, limitándose a establecer un marco neutral en el cual los ciudadanos puedan desarrollarse plenamente de acuerdo a su adhesión con diversas “doctrinas comprensivas del bien”, por utilizar la terminología de Rawls. A modo de ejemplo: una cosa es defender la libertad de conciencia en el marco del Estado democrático de derecho, y otra muy distinta asumir como valioso en sí el contenido valorativo de una determinada profesión religiosa, propio del Estado confesional. Por lo tanto, desde la línea liberal neutralista se reconoce la diversidad de concepciones filosóficas, valores morales o creencias religiosas que los individuos pueden desarrollar libremente en el ámbito particular. De este modo, el discurso liberal resultaría compatible con el pluralismo y la tolerancia en el cultivo de las diferencias, pero siempre y cuando sus límites se suscriba en la fe individualista y en el ámbito particular, pues cuando se trata del pluralismo de entidades colectivas, donde el protagonismo del individuo es desplazado por la religión, la etnia o la cultura, entonces se activa el principio de neutralidad a partir del cual se objetará cualquier reconocimiento sustancial de grupos identificados con alguna idea del bien común, como por ejemplo, los pueblos indígenas. Sin embargo, la pretendida neutralidad no solo es errónea, sino incluso incoherente como afirma Kymlicka, si tenemos en cuenta que “Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente perjudica a otras”. Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad., Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, p. 152.

una asociación o institución a través de la figura contractual según sus intereses-, sino que se nace en ella, y este hecho constituye de manera significativa la identidad individual y colectiva al compartir determinados marcadores culturales, lingüísticos, religiosos, morales, etc. Desde luego no significa que ese “alguien” no pueda cuestionar o incluso abandonar la propia cultura; después de todo, es un hecho que sucede hoy en día en las comunidades indígenas a la luz de los fenómenos de la migración.

Por lo tanto, el principio de *comunalidad* tiene su fuente en el contexto de la constitución cultural de la identidad colectiva, tal como ha sido expuesto por algunos pensadores indígenas oaxaqueños¹⁶⁵. De acuerdo con Floriberto Díaz: “La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado”¹⁶⁶. Para Adelfo Regino, la comunalidad expresa una “actitud humana hacia lo común”, siendo así que, “Comunalidad y complementariedad, vienen a ser dos

¹⁶⁵ El origen de la expresión *comunalidad* es producto de la acción colectiva, particularmente de reivindicaciones por la autonomía de las comunidades indígenas sobre el territorio y los recursos naturales que tuvo lugar inicialmente en las regiones de la sierra norte y mixe del estado de Oaxaca, México, desde los años 80's. Entre sus exponentes más destacados -a quienes se debe su paternidad conceptual- se encuentran Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz Gómez. Sin embargo, hoy en día podemos decir que existe una “corriente comunalista” que continúa reflexionando en torno a la comunalidad entre los que podemos mencionar a Juan José Rendón, Benjamín Maldonado, Joel Aquino, Gustavo Esteva, Adelfo Regino, etc. Al efecto puede consultarse: Jaime MARTINEZ LUNA, *Eso que llaman comunalidad*, Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Conaculta, Fundac, Oaxaca, 2010; del mismo autor, “comunalidad y autonomía”. Fundación comunalidad, Guelatao de Juárez, Oaxaca; s/f., versión electrónica: <http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>; Floriberto DÍAZ GÓMEZ, “Comunidad y comunalidad” en *Jornada semanal* N° 314, 11 de marzo, México D.F, 2001; Benjamín MALDONADO ALVARADO, *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Centro INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, Oaxaca, 2002. Juan José RENDÓN MONZÓN, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, D.F. 2003; Adelfo REGINO MONTES, “La comunalidad. Una raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”, *Servicio del pueblo Mixe, A.C.* URL: <http://www.redindigena.net/ser/frameset.html>. Fecha de consulta última 04/09/2012.

¹⁶⁶ DÍAZ GÓMEZ, “Comunidad y comunalidad”, *Jornada semanal* N° 314, México, D.F., 2001.

categorías básicas para entender la raíz, el pensamiento y la acción de los pueblos indígenas. De ahí se deriva la percepción de un universo integral en el que se relacionan mutuamente la Tierra que da vida al Pueblo (ser humano común) mediante el Trabajo familiar y colectivo”¹⁶⁷. En definitiva, la comunalidad es, -siguiendo a Maldonado Alvarado- “una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social”¹⁶⁸.

De acuerdo con lo expuesto, podemos decir entonces, que la comunalidad es un principio nuclear que fundamenta la vida en comunidad a partir de la integración de elementos que mantienen una complementariedad y equilibrio entre lo humano, lo social y la naturaleza. Esto significa que, comprende tanto el espacio individual en que se desenvuelve la persona humana; el ámbito colectivo en que se desarrollan las instituciones colectivas que cohesiona y hace posible la vida en común como el *tequio*, la asamblea, el sistema de cargos, el sistema normativo propio, fiestas y tradiciones, etc.; así como el entorno natural en que se asienta la vida comunitaria concentrada en el territorio comunal. En suma, la comunalidad integra y estructura la dimensión individual, colectiva y la naturaleza, siendo el equilibrio y la complementariedad de estas tres dimensiones lo que posibilita la armonización de la existencia comunitaria; de suerte que, reducir la comunalidad a uno de estos componentes, sin duda resultará incompleta y cuestionable.

No debe soslayarse también, que la *comunalidad* así entendida y practicada por los pueblos chinantecos, zapotecos, mixes, etc., es un principio que hermana sus significados con otros términos que tienden a reivindicar el sentido de comunidad como los desarrollados en el sur andino con el *Buen Vivir*. Así, en quichua ecuatoriano el *buen vivir* o *Sumak kawsay* significa simplemente una “vida buena”, sin relativizar si es mejor o peor que otras. En Aymara Boliviano, el buen vivir o *suma qamaña*, significa vivir bien en armonía comunitaria. No debe confundirse desde luego, estas filosofías de vida comunitaria respecto de aquellas connotaciones individualistas, materialistas o hedonistas de vivir bien, como comer, beber o simplemente pasarla bien *chingón* en el sentido del *bon vivant* o vividor.

¹⁶⁷ REGINO MONTES, *Ibíd.*

¹⁶⁸ MALDONADO ALVARADO, *Autonomía y comunalidad india*, op. cit., pp.72 y.

La relevancia del principio del *buen vivir* para la vida de los pueblos andinos ha llevado a su reconocimiento público, como en la Constitución ecuatoriana de 2008, tal como señala el artículo 14: “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y *el buen vivir, sumak kawsay*”. Del mismo modo, la Constitución Boliviana de 2009, en su artículo 8.1 establece: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (*vivir bien*), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)¹⁶⁹.

En consecuencia, reafirmar la concepción de vida comunitaria a través del principio de *comunalidad o del buen vivir* significa armonizar la coexistencia de al menos tres aspectos sustanciales que vertebran la individualidad, la colectividad y la naturaleza, los cuales se distinguirían de la neutralidad que se reduce al aspecto individual. Aunque desde la comunalidad se gestiona que tales dimensiones guarden cierta relación de equilibrio y complementariedad, en situaciones especiales pueden entrar en conflicto entre sí. Pensemos por ejemplo que, en muchas comunidades indígenas es común la realización de trabajos colectivos de beneficio comunitario llamado *tequio* o *minka*, que se impone aún en contra de la voluntad o interés individual; a la inversa, cuando determinadas prácticas colectivas violenta bienes básicos como la vida o la integridad física, se pondera la individualidad; o bien, se

¹⁶⁹ Cabe agregar que el *Buen Vivir* se ha identificado también como propuesta alternativa frente al fracaso de las teorías desarrollistas impuestas por los países centrales, sumándose así, a propuestas que apelan a etnodesarrollo, autodesarrollo o desarrollo con identidad. Como afirma Daniel Oliva: “El contenido del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas, con matices y sin una identificación plena, puede ser relacionado con las propuestas más innovadoras y recientes surgidas entre los pueblos indígenas (especialmente entre los andinos) en torno a eso que empieza a conocerse como el buen vivir o vivir bien, y que básicamente constituye una propuesta de contraste enfrentada al modelo de desarrollo occidental acumulativo, explotador e individualista”. Daniel OLIVA MARTÍNEZ, “Justicia social y autonomía etnocultural: el caso del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas reconocido en el derecho internacional” en Oscar Pérez de la Fuente y Daniel J. Oliva Martínez, *Una discusión sobre identidad, minorías y solidaridad*, UC3M, Dykinson, Madrid, 2010, p.175. Para una crítica al desarrollismo occidental desde el bien vivir o “buena vida”, en Gustavo ESTEVA, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en la revista *América Latina en movimiento*, N° 445, junio de 2009, pp. 1-5.

privilegia la naturaleza por encima de cualquier interés colectivo o individual cuando está en riesgo la “madre tierra”, el corazón de la vida comunitaria¹⁷⁰.

En definitiva, la comunalidad como valor fundamental de la vida indígena integra a su vez valores individuales, colectivos y cosmológicos que exige permanentemente un ejercicio continuado en la búsqueda de armonización de la vida comunitaria en cada contexto, circunstancias o casos especiales y, en donde no existe una teoría universal de fundamentación lógica-racional que no sea vencida en la práctica. Esto quizás porque las comunidades indígenas no son sociedades cartesianas, cuyo pragmatismo tiende más bien, a la búsqueda del *buen vivir* más que verdades absolutas. Y ello se debe a que, en el proceso de dialogar y disputar en la asamblea comunitaria, no se deja de lado el corazón ni las pasiones cuando se habla siempre, desde un lugar concreto de la enunciación; nada más alejado de la retórica racionalista, abstracta y universalista occidental como la asamblea “imaginaria” de Rawls, donde los individuos racionales acuerdan tras el *velo de ignorancia*, despojados de sentimientos, rasgos particulares (género, raza, clase, preferencia sexual, religiosa, etc.) y concepciones del bien¹⁷¹.

¹⁷⁰ Este es un punto de vista ampliamente compartido en el mundo indígena como lo expone Floriberto Díaz: “Para los pueblos indios la matriz de todos los demás derechos es la tierra, en el sentido de territorio. La concepción indígena de la tierra es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos. La tierra tiene vida”. Floriberto DÍAZ GÓMEZ, “Pueblo, territorio y libre determinación indígena” en *Jornada semanal* N° 314, 11 de marzo, México D.F., 2001. Teniendo en cuenta esta concepción, la Constitución Ecuatoriana se reconoce el derecho a la naturaleza, incluido al derecho a su existencia y reparación: Art. 71. “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”.

¹⁷¹ Recordemos la *Teoría de la justicia* de John Rawls, una de las obras más influyentes en el pensamiento occidental en los últimos tiempos, pero también el blanco de ataque de las más diversas concepciones filosóficas como el comunitarismo, el multiculturalismo, el feminismo, el utilitarismo, etc. Considerada como una reformulación del contractualismo clásico (Hobbes, Locke, Rousseau): para superar la inseguridad e incertidumbre del estado de naturaleza, los individuos suscriben un contrato para legitimar un esquema de organización política, concentrando el poder soberano en manos de una sola persona (Hobbes), en la mayoría (Locke) o en todos (Rousseau), a cuyo poder y mandato deciden someterse. Bajo este esquema, la limitación de los derechos “naturales” de los individuos se verá recompensada por su seguridad y protección. La novedad de la obra de Rawls consiste en la reconstrucción del contractualismo clásico y siguiendo la estela de Kant, plantea una teoría de la justicia basada en la racionalidad de los ciudadanos (esfera pública), en donde las concepciones del bien (ámbito privado) queda supedita al primero.

A la vista de todo lo expuesto, hemos pretendido subrayar que el derecho indígena posee un marcado signo sustancial no sólo por la ausencia de una distinción clara entre normas y valores morales, religiosos, culturales, cosmológicos, etc., sino porque se desenvuelve dentro de una comunidad regulada por el principio sustancial de la *comunalidad*, donde la distinción tajante entre lo público y lo privado se diluye, puesto que los asuntos morales, religiosos, culturales, etc., permean en la vida comunitaria y son considerados como asuntos de interés común. Este planteamiento se distinguiría del derecho positivo y de las sociedades instrumentales regidas por el principio de la neutralidad estatal, donde las concepciones del bien y la identidad étnica se traslada al ámbito privado, puesto que la pertenencia cultural se protege adecuadamente mediante derechos de ciudadanía común¹⁷².

Para atraer a un primer plano los principales elementos enunciados, analizaremos un caso concreto de derecho indígena, poniendo de relieve sus características principales, así como las tensiones que invocan su armonización con el derecho estatal, al tratarse de dos sociedades con tradiciones culturales diferentes,

Para ello parte, del “hecho del pluralismo” que caracteriza la sociedad humana. El desafío era diseñar instituciones políticas (una sociedad bien ordenada) que pudiera ser reconocida como legítima en un contexto de diversidad valorativa. Rawls parte de una metáfora, -igual que el contractualismo clásico- de la *posición original*: una asamblea (imaginaria) constituida por todos los miembros de la sociedad para acordar reglas duraderas en el tiempo. Los miembros de la asamblea comparten dos capacidades morales fundamentales: capacidad para desarrollar y poner en práctica una concepción del bien y capacidad para desarrollar un sentido de la justicia. Es decir, los individuos son racionales y razonables respectivamente. Pero en el momento de ingresar a la asamblea, los individuos caen bajo el *velo de ignorancia*, es decir, olvidan cuáles son sus características particulares: de género, raza, clase, preferencia sexual, religiosa, etc.; tampoco saben qué lugar ocupan dentro de la asamblea ni cuál es su concepción del bien. Esto no significa que olvidan todo, saben que existen todos los rasgos mencionados, lo único que no saben es qué lugar ocupan en la sociedad. En el velo de ignorancia -a diferencia del contractualismo clásico, donde los individuos convienen guiados por sus intereses particulares y beneficio mutuo- los intereses particulares son los que se ignoran. En definitiva, el velo de ignorancia obliga a llegar a acuerdos racionales -con base al presupuesto racional de los individuos- para elegir principios de justicia de regulación general, universal y pública., bajo dos principios fundamentales de justicia: el principio de igual libertad y el principio de diferencia, aunque reformulados con posterioridad. Al efecto, John RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

¹⁷² Habermas: “La coexistencia en igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos -y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales- en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que -yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas- todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política”. Jürguen HABERMAS, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales” en *Claves de la Razón Práctica*, N° 129, enero-febrero, 2003, p.12

una, de marcado signo sustancial estructurada alrededor del principio de comunalidad; y la otra, de sesgo instrumental legitimada por la suma de intereses individuales.

6.1 El caso del derecho indígena chinanteco: sistema normativo, valores, instituciones, autoridades, procedimientos y sanciones¹⁷³

En lo sucesivo analizaremos el derecho indígena chinanteco de la comunidad de San Miguel Maninaltepec¹⁷⁴, perteneciente al distrito de Ixtlán, ubicado en el norte del estado de Oaxaca, México¹⁷⁵; asumiendo el derecho de esta comunidad como modelo o tipo ideal en la tarea de elucidar el derecho indígena, habida cuenta que las diferencias que puedan haber entre éste con el sistema normativo de otras comunidades indígenas son más bien periféricas, polarizándose más en las similitudes.

¹⁷³ Parte de la información acá expuesta se recupera de un estudio etnográfico que realicé sobre mi comunidad de origen en el año 2000 para aspirar al título de Licenciado en Derecho, bajo la denominación: *Perspectiva agraria del derecho consuetudinario de la comunidad chinanteca de San Miguel Maninaltepec en el marco de las instituciones del derecho agrario mexicano*, Oaxaca, México. Como se advierte, acá seguía todavía el término "derecho consuetudinario" y no así, el de derecho indígena como en esta investigación.

¹⁷⁴ Me refiero a la comunidad chinanteca de San Miguel Maninaltepec, con una población aproximada de 650 habitantes, de los cuales más de la tercera parte han emigrado a los Estados Unidos de Norteamérica. Maninaltepec se ubica en la sierra norte del estado de Oaxaca, (México), tiene un origen inmemorial, y ya ocupaba su actual emplazamiento a la llegada española en la región. Como cualquier comunidad indígena, cuenta con tradiciones, lengua, prácticas y sistemas de normas, procedimientos, instituciones y autoridades propias; además se encuentra asentada en un territorio comunal con una superficie de 13,746-26-16 hectáreas, cuyo antecedente de reconocimiento data desde 1718 según el *título primordial* otorgado por la Corona española, y posteriormente confirmado por el estado mexicano a través de la Resolución Presidencial de fecha 17 de marzo de 1972.

¹⁷⁵ El pueblo chinanteco vive en la parte norte del estado de Oaxaca, México, colindando con el estado de Veracruz, al noroeste con la región mazateca, al oeste con la cuicateca y al sur y sureste con la zapoteca, abarcando 17 municipios distribuidos en los distritos de Cuicatlán, Tuxtepec, Choapan, Etla e Ixtlán. Entre los municipios más conocidos están: Ayotzintepic, San Felipe Usila, San José Chiltepec, San Lucas Ojitlán, San Juan Bautista Valle Nacional, Petlapa, Lalana, Jocotepec, San Pedro Yoloix, San Juan Quiotepec y Santiago Comaltepec. Los Chinantecos en su lengua se llaman a sí mismos "*Tsa ju jmi*", que significa "gente de palabra antigua". De los 112, 336, 538 personas residentes en el territorio mexicano, 3, 801, 962 corresponden al estado de Oaxaca; de los cuales 1, 648, 426 hablan una lengua indígena de un total de 16 grupos etnolingüísticos: amuzgos, chatino, chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, triqui, zapoteco, zoque y el popoloca). De esta población indígena, 105, 919 resultan hablantes del chinanteco. Fuente: INEGI 2010.

Ahora bien, para una mejor comprensión del derecho chinanteco o de cualquier entidad indígena, conviene trascender prejuicios o ideas preconcebidas según la gramática del derecho positivo o estatal. Dado que eso no es posible, más si se trata de dar a conocer el derecho indígena fuera de su contexto de aplicación, resulta inevitable echar mano de conceptos tales como derecho, jurisdicción, sistema normativo, valores, instituciones, procedimientos, etc., términos que no existen exactamente en chinanteco, o si existen ideas parecidas a ellas, no siempre se garantiza una traducción auténtica; de ahí el riesgo de la traducción errada y este riesgo se acrecienta en lenguas indígenas que no cuentan con un desarrollo gramatical consolidado como el chinanteco de Maninaltepec, limitándose a la oralidad como medio común de socialización y transmisión cultural.

Pese a todo, asumimos el riesgo de la traducción, haciendo ver que el derecho chinanteco encaja en las coordenadas conceptuales arriba descrita; de modo que no se entiende de manera aislada sino que forma parte de una concepción holística del mundo indígena, en el cual componentes como el poder, la cultura, el territorio, la religión, la naturaleza, etc., conforman un sistema complejo de valores, hechos y normas que incluye la espiritualidad y la cosmovisión. Por consiguiente, el derecho chinanteco comparte la ausencia de distinción entre normas morales, sociales, religiosas, jurídicas, predominando la *comunalidad* como norma fundamental que armoniza la vida en comunidad.

Aunado a lo anterior, existen instituciones y procedimientos que hacen posible la aplicación del derecho indígena, aun cuando en la procuración de la justicia indígena no existen instancias especializadas para garantizar el cumplimiento de las normas comunitarias o sancionar las transgresiones, sino forman parte de todo un sistema social para armonizar el orden comunitario en general. Por lo tanto, en una situación de contravención del orden comunitario, si bien existen procedimientos generales, más bien los casos se tornan especiales en el que pueden verse involucradas distintas autoridades e instituciones para solucionarlo según sea la naturaleza y gravedad del caso.

Vistas así las cosas, en lo sucesivo analizaremos de manera puntual los principales rasgos del derecho indígena chinanteco. En tal sentido, intentaremos traducir básicamente el significado que comportan las normas, valores, autoridades, instituciones, procedimientos y sanciones, según la definición previamente apuntada.

Sistema de normas. En efecto, existen normas que regulan distintos ámbitos de las relaciones familiares, la herencia, el matrimonio, el aprovechamiento de los recursos naturales, la compra-venta de animales, la tenencia colectiva de la tierra y su aprovechamiento; las conductas socialmente rechazadas y las sanciones que corresponden. Asimismo, el procedimiento sobre el uso y disfrute de los bienes colectivos, el *tequio* o trabajo colectivo de beneficio común; la elección de autoridades y cargos, el establecimiento del salario mínimo dentro de la comunidad; así como normas que regulan la realización de fiestas, religiosidades y tradiciones.

Las normas que regulan estos ámbitos se caracterizan en que su producción y reproducción se da mediante un proceso social autónomo, mismo que se afianza por la vía oral y a partir de prácticas reiteradas en el espacio comunitario; lo que no significa que sean perpetuas, ya que tienden a transformarse en función del tiempo y del contacto o interacción con otras culturas similares o diferentes. Es más, cada vez existe influencia del derecho estatal en su formulación escrita: actas, acuerdos, constancias, resoluciones, etc., un hecho manifiesto de *interlegalidad*; pero quizás el caso más sintomático sea el *Estatuto Comunal*, una especie de “Constitución” de la comunidad que organiza y regula la convivencia interna¹⁷⁶.

Valores. Respecto a los valores constitutivos del derecho chinanteco, creo que poco podemos agregar en este lugar, dado que ya ha sido explicado ampliamente en el apartado anterior, de modo que tan sólo reiterar que, en la cuestión valorativa radica una de las diferencias más relevantes del derecho indígena en general y el chinanteco en particular respecto al sustrato del derecho positivo. Me refiero el principio general de la *comunalidad* que sintetiza un conjunto de valores morales, religiosos, culturales, cosmológicos, etc.

Autoridades. Acceder a los cargos comunitarios supone un espacio para forjar un prestigio social, dado que se ponen a prueba las cualidades para el “servicio

¹⁷⁶ El Estatuto comunal (para las comunidades agrarias) o Reglamento interno (en el caso de los núcleos ejidales), de acuerdo con la Constitución mexicana y Ley agraria es un documento normativo que regula vida interna de las comunidades o ejidos en relación con la cuestión agraria; sin embargo, muchas comunidades indígenas han adoptado el Estatuto Comunal como un instrumento rector que organiza la vida comunitaria en general, siendo el tema agrario un aspecto más del que abarca. Una Organización no gubernamental que ha impulsado esta nueva concepción de estatuto comunal en el Estado de Oaxaca, México, ha sido la asociación denominada “Servicios del Pueblo Mixe A.C.”. Al efecto véase la liga <http://www.redindigena.net/ser/frameset.html>. Fecha última consulta: 28/08/2012

comunitario”¹⁷⁷: honestidad, trabajo, experiencia, capacidad, etc. Sin embargo, cada vez existen intentos por utilizar los cargos como medio para fines personales, siguiendo los mismos patrones de corrupción que se reproducen a través de las autoridades federales, estatales o municipales. Aunque debido al control que ejerce la Asamblea en estos casos, suele imponerse sanciones según las pautas del derecho propio, hecho que muchas veces genera a la vez un conflicto de jurisdicciones y competencias entre el derecho indígena y el derecho estatal, ya que quienes caen en este tipo de abusos, por lo general se refugian en la ley estatal para evitar ser sancionados. Sobre este punto volveremos más adelante.

Para elegir a las autoridades existe un sistema escalonado y rotativo de cargos. Esto significa que va de menos a más y los cargos son circulares. En este sistema de cargos, cada persona tiene conocimiento previo del cargo que le corresponderá, comenzando por el que exige escasa preparación al que representa mayor responsabilidad, experiencia y conocimiento, no sólo de las costumbres y tradiciones locales, sino también implica dominio oral y escrito del español. El procedimiento de elección es confirmada en la Asamblea comunitaria con un año de anticipación, esto para el oportuno conocimiento de aquellos que se encuentran fuera de la comunidad a fin de que preparen su retorno a la comunidad.

Los cargos vigentes en la comunidad de Maninaltepec pueden clasificarse en municipales, religiosos, agrarios y escolares. Los cargos *municipales* de menor a mayor escala son: 1) Tetitlaco, 2) Topil, c) Mayor de mando, 3) Regidor, e) Suplente, 4) Segundo, 5) Secretario municipal, 6) Alcalde, y 7) Agente municipal. Los cargos religiosos comprenden: 1) El niño que toca la campana; 2) Fiscal, y 3) Sacristán. Por su parte, los cargos *agrarios* básicamente consisten en el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia, integrado por un Presidente, Secretario y Tesorero respectivamente. Finalmente, el Comité Escolar (Presidente, vocales y tesorero). Todos estos cargos tienen una duración de un año, excepto el niño de la campana, quien da la última campanada al cabo de una semana.

¹⁷⁷ Generalmente en las comunidades indígenas se entiende por “servicio comunitario”, toda contribución personal o a través de terceros, de las obligaciones y derechos que se tiene en tanto miembro de la comunidad. Estos pueden ser fundamentalmente los cargos comunitarios, trabajo comunal (tequio), *mayordomías*, y aportaciones en especie o en efectivo para las fiestas comunitarias.

Instituciones. Además de la figura de autoridad (*tsaa too*), concentrada prácticamente por quien ostenta el cargo de mayor jerarquía social; y la de comunidad (*tse maa moo*), que tiene una identificación constitutiva de la identidad colectiva con respecto a otras comunidades vecinas; cabría añadir otras dos instituciones relevantes para la vida comunitaria, que sería la *asamblea* y el *tequio*.

La *asamblea* es la institución suprema de la comunidad. Se compone por todos los *comuneros* y *avecindados*¹⁷⁸ reconocidos previamente por la misma Asamblea. Por lo tanto, la Asamblea es el órgano deliberativo de mayor trascendencia para la comunidad, en ella se planea y se proyecta el futuro de la comunidad; pero también es un espacio de discusión, recreación, convivencia. También es la asamblea un órgano, por decirlo “jurisdiccional”, en el que se discute y se trata de resolver asuntos que alguna autoridad consideró pertinente llevarlo a su competencia, o en su caso, canalizar cualquier asunto a la jurisdicción estatal en caso ser requerido o cuando así lo decidan las partes en litigio. Cabe añadir que la asamblea no es solo es un órgano de planeación o de “jurisdicción”, sino también de fiscalización, control y vigilancia de las acciones de las autoridades comunitarias. Por eso se dice que las autoridades indígenas deben “mandar obedeciendo” por el carácter rotativo de sus cargos, puesto que unas veces se constituyen en vigilantes y otras veces son vigilados.

Por otro lado, el *tequio* simboliza el trabajo comunitario. Representa la máxima expresión solidaria en la medida que consiste en un “servicio” otorgado a favor de la comunidad, concretada básicamente en la “mano de obra” para la construcción, mantenimiento o restauración de bienes, obras o servicios de beneficio común, tales como puentes, escuelas, casa de pueblo, casa de salud, carreteras,

¹⁷⁸ Son comuneros y avecindados quienes han sido reconocidos por la Asamblea, aun cuando no vivan permanentemente en la comunidad, pero que están al corriente de sus obligaciones comunitarias, tales como la prestación de cargos, la realización de tequios, la cooperación para las fiestas comunitarias, etc. Hasta la fecha solamente los hombres están obligados a cumplir con este servicio, siendo las mujeres excluidas de esta obligación, y en consecuencia, esto ha justificado la ausencia de mujeres en el espacio más importante de toma de decisión colectiva como es la Asamblea. No obstante, en muchas otras comunidades indígenas, las mujeres empiezan a dar cargos, realizan el tequio, cooperan para las fiestas y participan en las asambleas. Desde luego, el “servicio comunitario” no debería condicionar el acceso de las mujeres a la asamblea, más si su deseo es participar en espacios públicos donde se toman decisiones que les afectan sustancialmente. En todo caso, son las propias mujeres indígenas las más legitimadas para replantear o no, nuevas formulas de participación comunitaria, evitando así imponer un modelo de relación comunitaria sin tener en cuenta a sus destinatarias.

caminos, etc. El tequio también en un espacio de reunión, convivencia y de intercambio de información, donde se crea, reproduce y fortalece la cultura y la identidad comunitaria. En este sentido, el tequio representa la institución que contribuye a fortalecer la mayor cohesión social dentro de la comunidad, y al mismo tiempo un espacio de recreación y de fomento de la solidaridad.

Una nueva institución ha llegado a consolidarse como consecuencia de la Revolución mexicana de 1910. Nos referimos a la figura del Comisariado de Bienes Comunales, instrumentada a partir de políticas neoliberales implementadas por el gobierno federal en 1992 en materia agraria¹⁷⁹. Este órgano resulta cada vez más influyente en aquellas comunidades indígenas en cuyos territorios existen recursos naturales que puedan ser aprovechados y beneficiadas de forma autónoma. Básicamente se trata de un órgano colegiado encargada de velar por la protección y cuidado de los territorios y recursos naturales de los pueblos y comunidades

¹⁷⁹ La Revolución mexicana de 1910 tuvo entre sus causas principales la injusticia social y agraria hacia los sectores campesinos y comunidades indígenas, quienes fueron despojados de sus tierras y territorios mediante políticas implementadas por el gobierno federal desde su independencia de la colonización española en 1827. De este modo, la Constitución mexicana de 1917 -considerada una de las más avanzadas en materia de los derechos sociales al igual que la de la República de Weimar de 1919, e incluso, la española de 1931- recogerá muchas de las demandas sociales enarboladas en la Revolución mexicana, tal es el caso del artículo 123 relacionado con la cuestión laboral; pero sobre todo, el que nos interesa subrayar, el artículo 27 reconoce una serie de derechos sobre la propiedad de la tierra a campesinos e indígenas organizados en núcleos ejidales o comunales, protegiendo la intransferibilidad de sus bienes agrarios al sector privado. Con la reforma producida el 6 de enero de 1992, no sólo pone fin el "reparto agrario", es decir, la obligación del gobierno federal de otorgar tierras a los grupos campesinos e indígenas, sino que se abre la posibilidad de que las tierras ejidales y los territorios indígenas entren al libre juego del mercado. En este contexto es donde se formaliza la figura del Comisariado de Bienes Comunales (antes simplemente representante agrario). Específicamente en relación al órgano comunal, el artículo 27 en su fracción VII, párrafo sexto, refiere: *La Asamblea general es el órgano supremo del núcleo de población ejidal o comunal, con la organización y funciones que la ley señale. El Comisariado ejidal o de bienes comunales, electo democráticamente en los términos de la ley, es el órgano de representación del núcleo y el responsable de ejecutar las resoluciones de la Asamblea.* Cabe decir que, esta reforma fue sincronizada con la promulgación de dos ordenamientos fundamentales: la Ley Agraria y la Ley Orgánica de los Tribunales Agrarios, ambas publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992. La primera determinó la creación de la Procuraduría Agraria, como organismo público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, y la transformación del Registro Agrario Nacional, en un órgano desconcentrado de la Secretaría de la Reforma Agraria. Mediante la segunda, se crearon los Tribunales Agrarios, como órganos federales dotados de plena jurisdicción y autonomía para dictar sus fallos en cuestiones agrarias en todo el territorio nacional, incluyendo todos los conflictos que conciernen a los pueblos indígenas en la materia.

indígenas; de ahí la función de representación comunal encargada de ejecutar los acuerdos tomados por la Asamblea en materia agraria, forestal, agropecuaria, pesquera, etc.

Procedimientos. En general, una instancia colegiada es quien imparte justicia comunitaria, pudiendo ser la instancia municipal en lo que respecta a asuntos administrativos; el Comisariado y Consejo de vigilancia, en cuestiones relacionadas con los bienes comunales; o bien, la Asamblea general en todos los asuntos relevantes. Para tal efecto, existen procedimientos no formalizados que impide afirmar la presencia de un mecanismo uniforme para resolver los distintos conflictos que se presentan, pues su variabilidad depende de las circunstancias, bienes y personas que son involucradas. Por lo tanto, se puede distinguir dos niveles de juzgamiento; por un lado, la autoridad municipal o agraria, a través de sus integrantes, es la instancia que en principio, juzga y resuelve cualquier trasgresión del orden administrativo o agrario. Según la gravedad del caso puede turnarse en última instancia a la competencia de la Asamblea.

El procedimiento tiene en cuenta las características específicas, los hechos concretos y circunstancias particulares de las personas; para ello se apoyan de pruebas testimoniales, inspección ocular, constatación del daño, declaración de las partes, etc. Todo este proceso se lleva a cabo mediante la comparecencia del presunto infractor o de las partes ante las autoridades o la asamblea, en el cual cada uno expone los hechos, y si es posible, se presentan pruebas a su favor. En cualquier momento del proceso se privilegia la conciliación y se evita en lo posible un ganador o perdedor absoluto. Dependiendo de la gravedad del caso y de las disposiciones de las partes, este procedimiento puede durar poco tiempo y terminar en una sola sesión, dando las autoridades su decisión final previa deliberación colegiada. Sin embargo, cuando los casos son más difíciles, las comparecencias se hacen las veces que sean necesarias a fin de llegar a una solución definitiva. Aunque en todo este procesamiento predomina la oralidad, al final se suele levantar una constancia o acta de conformidad para constar por escrito la resolución que cierra el asunto en cuestión. Si una de las partes o ambas no estuvieran de acuerdo con el fallo final, entonces pueden pedir autorización para pasar a otras instancias de justicia, pudiendo ser la cabecera municipal, distrital, estatal o del fuero federal, según sea el caso.

Sanciones. La lógica de las sanciones tiende por lo general a restaurar la armonía del orden comunitario más allá de individualizar la sanción, buscando que el castigo tenga un beneficio social, como trabajos a favor de la comunidad, y al mismo tiempo tenga un efecto “curativo” del infractor. Sin embargo, cabe decir que cada vez predominan las sanciones de carácter pecuniario que muchas veces impacta de manera negativa en aras de la cohesión social, debido a su lógica instrumental y materialista.

Entre las sanciones previstas en las resoluciones dictadas por la autoridad municipal, agraria o la asamblea general pueden ser las siguientes: 1) llamada de atención o amonestación, 2) multa que toma en consideración el salario mínimo de la comunidad; 3) reparación o restitución de bienes; 4) suspensión o privación del uso y disfrute de bienes y servicios comunales; 5) cárcel; 6) trabajos a favor de la comunidad; 7) suspensión y privación definitiva de los derechos comunitarios; 8) en el caso de autoridades: suspensión o remoción del cargo; y 9) expulsión de la comunidad cuando el caso sea grave, sobretudo en casos de corrupción de bienes comunales, como por ejemplo: alguien aprovechando de su cargo vende tierras comunales a otra comunidad sin conocimiento de la asamblea o adquiere bienes (casas, terrenos o vehículos) con dinero comunal. Finalmente, todas estas sanciones son combinables, aunque quizás resulten más comunes la combinación entre cárcel y multa, y los trabajos a la comunidad.

6.2 Coexistencia conflictiva entre el derecho indígena y el derecho estatal

Una vez caracterizado de modo esquemático el derecho indígena de la comunidad de Maninaltepec, analizaremos en adelante su relación con el derecho oficial en el contexto del Estado de Oaxaca¹⁸⁰, una de las 31 entidades federativas

¹⁸⁰ El Estado de Oaxaca -una de las 31 entidades federativas que conforma la República mexicana, más el distrito Federal- está situada al sureste de México. Tiene una extensión de 95,364 kilómetros cuadrados. Representa el 4.8% del total del territorio nacional y por su tamaño ocupa el quinto lugar entre los 31 estados mexicanos, después de chihuahua, sonora, Coahuila y Durango. Tiene sus límites con cuatro estados; al noroeste con el estado de puebla, al noreste con el estado de Veracruz, al oeste con el estado de Guerrero, al este con Chiapas y al sur con el Océano Pacífico. Con estas entidades forman la región pacifico-sur del Estado mexicano. Oaxaca es uno de los Estados con alto nivel de población indígena al igual que Campeche, Chiapas, Guerrero, Hidalgo, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán. Cfr. Anselmo ARELLANES MEIXUEIRO, *Historia y geografía de Oaxaca*, Carteles Editores, Oaxaca, 1996.

que conforma la República mexicana, y que presenta un caso paradigmático de pluralidad etnolingüística al concentrar más del 30 por ciento de los pueblos indígenas habidas en todo el territorio mexicano¹⁸¹. Este análisis resulta necesario en la medida que nos permitirá evaluar los alcances de la política de reconocimiento del derecho indígena a la luz de un contexto particular de pluralismo jurídico, pues está previsto que las relaciones entre el derecho indígena y el derecho estatal muchas veces se desenvuelven de manera conflictiva, y otras veces de forma armónica.

Una situación de armonización normativa podemos observar en la elección de autoridades indígenas, proceso en el cual se respetan las decisiones de las asambleas comunitarias en el nombramiento de sus representantes según el procedimiento previsto por el derecho propio. En el caso de los municipios indígenas, esta forma de pluralismo jurídico-político fue formalizado en 1995 con la reforma electoral a la Constitución oaxaqueña y su correspondiente adecuación al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca¹⁸², el cual reconoce la elección de las autoridades indígenas conforme al procedimiento denominado “usos y costumbres”, por diferenciarlo con los municipios que siguen el régimen de partidos políticos¹⁸³. De un total de 570 municipios que existen en el Estado de Oaxaca, 418

¹⁸¹ De los más de 66 pueblos indígenas existentes en el Estado mexicano, 16 son reconocidos como grupos etnolingüísticos y dos grupos étnicos en el Estado de Oaxaca. Los grupos etnolingüísticos son: Amuzgo, Chatino, Chinanteco, Chocho, Chontal, Cuicateco, Huave, Ixcateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Triqui, Tzotzil, Zapoteco y Zoque. Entre los segundos se encuentra la población de ascendencia negra que ocupa parte de la costa del pacífico, y los indígenas *tacuates*, étnicamente diferenciados pero pertenecientes al grupo etnolingüístico mixteco. Al efecto, Alicia BARABAS, “Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca” en *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, N° 10, 2004. URL: <http://alhim.revues.org/index105.html>. Consultado el 20 abril 2011.

¹⁸² Tras la reforma del 1995 al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) (decreto del 30 de agosto del mismo año), se sumaron otras reformas y modificaciones como la efectuada mediante decreto del 30 de septiembre de 1997, a fin de reconocer procedimientos de elección de autoridades indígenas mediante el “sistema usos y costumbres”. Once años más tarde, el 08 de noviembre de 2008 se reforma nuevamente para reconocer la elección de autoridades en Municipios indígenas mediante un apartado denominado “Normas de Derecho consuetudinario”. Finalmente, el 9 de agosto de 2012, este Código electoral es derogado por el Congreso local oaxaqueño, siendo aprobado un “nuevo” Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales para el Estado de Oaxaca (CIPPEEO).

¹⁸³ Al efecto puede consultarse Fausto DÍAZ MONTES, “Oaxaca: elecciones por usos y costumbres” en Fausto DÍAZ MONTES, Rodolfo MORENO CRUZ y Juan Jorge BAUTISTA GÓMEZ, (Coords.), *Estudios y debates sobre el multiculturalismo y derecho indígena desde las visiones México-España*, CIJ-UABJO, Oaxaca, 2008, pp. 321-332. Del mismo modo, Leticia SANTIN DEL RIO, Araceli BURGUETE CAL Y MAYOR y Fausto

se conciben como indígenas, quienes han podido seguir eligiendo a sus autoridades directamente en asambleas comunitarias según las pautas del derecho propio, afianzando de esta forma una suerte de “democracia comunal” por distinguirlo de la “democracia partidista”.

No obstante, esto no significa que no haya conflictos entre el derecho indígena y el derecho estatal en asuntos electorales. De hecho, un caso que deriva en conflictos normativos hunde sus raíces en la categorización de las comunidades indígenas en diferentes jerarquías jurídico-político-administrativas, atendiendo fundamentalmente a un criterio cuantitativo para ser clasificados en municipios, agencias municipales, agencia de policía, rancherías, congregaciones, etc.¹⁸⁴. En función de estas categorías se afianza el poder político y la distribución de recursos económicos procedentes del gobierno estatal y federal, siendo los municipios los que acaparan mayor poder político y recursos financieros¹⁸⁵. Esta situación ha modificado la relación de los municipios con las comunidades indígenas que lo conforman, lo cual también ha redundado en los niveles de participación de la “ciudadanía comunitaria” según Hernández Díaz, que ha pasado de practicarse a nivel comunitario a implicarse en la elección de autoridades de otras comunidades reconocidas como Municipio, con el fin de tener mayor incidencia en la distribución

DÍAZ MONTES (Coords.), *Formas de integración del gobierno en municipios con población indígena y ciudadanía multicultural: Oaxaca-Chiapas*, Flacso, México, D.F., 2004.

¹⁸⁴ En efecto, el criterio fundamental es el número de población identificada en cada localidad, entre otras cuestiones infraestructurales de servicio social. Para mayor detalle, puede revisarse la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca, publicado en el Periódico Oficial de fecha 30 de noviembre de 2010.

¹⁸⁵ Como señala Jorge Hernández, esta política de descentralización administrativa del gobierno federal puesta en marcha a partir de los 90's comenzó a llegar a los municipios oaxaqueños en 1995, lo cual supuso un flujo considerable de recursos financieros. “Es precisamente a partir de esta situación que se modifica la relación entre las agencias y las cabeceras, súbitamente éstas recibieron cantidades desproporcionadas comparadas con sus presupuestos previos que las diferenciaba desproporcionalmente de las cabeceras (sic). Las autoridades de las cabeceras comenzaron a manejar estos recursos como si estuvieran destinados exclusivamente para cubrir sus necesidades. A partir de entonces se hicieron más visibles los conflictos por distribución de recursos entre las distintas comunidades que componen los municipios”. Jorge HERNÁNDEZ DÍAZ, “Todos iguales, pero unos más iguales que otros: la relación entre las cabeceras y las agencias municipales en Oaxaca” en Leticia Santin del Rio, Araceli Burguete Cal y Mayor y Fausto Díaz Montes (Coords.), *Formas de integración del gobierno en municipios con población indígena y ciudadanía multicultural: Oaxaca-Chiapas*, Flacso, México, D.F., 2004, p. 63.

de los recursos¹⁸⁶. Este contexto de ensanchamiento de la ciudadanía comunitaria al ámbito municipal ha terminado muchas veces en conflicto entre los municipios y sus agencias, siendo la jurisdicción estatal la instancia que ha decidido en última instancia, aún en contra de la lógica que sigue el derecho indígena en materia electoral, evidenciando de esta forma un conflicto entre el derecho indígena y el derecho estatal¹⁸⁷.

Ahora bien, fuera de las cuestiones electorales, la relación entre ambos sistemas normativos (indígena y estatal) también se reproduce la misma tensión conflictiva. En Oaxaca podemos encontrar una serie de ejemplos relacionados con el incumplimiento del “tequio”, las confesiones religiosas, el homicidio, el robo de animales, la corrupción sobre bienes comunales, conflictos de tierras, etc., donde las decisiones de las autoridades indígenas en estos casos, entran en colisión con el derecho oficial. El argumento socorrido es que han “excedido” su competencia en materias propias de la jurisdicción estatal; sea porque el asunto tratado es considerado “delito” para la ley estatal, o bien porque sus decisiones no se ajustan a la normativa oficial. Sea en un caso o en otro, al final termina imponiéndose la “justicia estatal”, marginando a la justicia indígena en asunto menores como el “robo

¹⁸⁶ Sin duda la distribución de los recursos financieros genera un dilema en la concepción de la ciudadanía indígena, si tenemos en cuenta lo que señala Hernández Díaz: “Las comunidades indígenas practican un sistema de gobierno en el que cada localidad es una unidad y según ese criterio elige a sus autoridades; si fuera el caso de que en las localidades funcionara un sistema de gobierno que tuviera por principio lo que en la literatura antropológica se ha popularizado como el sistema de cargos, una persona tendría muchas limitaciones para participar cabalmente como ciudadano comunitario en dos unidades distintas. En ese sentido tiene fuerza los argumentos de los que se oponen a la participación de las agencias. Pero por otro lado está la discusión que tiene que ver con la distribución de los recursos que recibe el municipio del gobierno federal, especialmente el de los ramos 33 y 28. Es en esta situación donde se establece una relación desigual entre las cabeceras y las agencias y es precisamente por este hecho que se manifiestan la mayoría de las inconformidades. Una estrategia a la que recurren las agencias para obtener un trato más justo es precisamente la de pedir su participación en el proceso electoral, como un paso para obtener un representante en el cabildo que promueva y defienda los intereses de la agencia, *pero el problema no es de tipo electoral sino de la distribución de los recursos*”. HERNÁNDEZ DÍAZ, “Todos iguales, pero unos más iguales que otros: la relación entre las cabeceras y las agencias municipales en Oaxaca”, op. cit., pp. 66 y 67.

¹⁸⁷ Al efecto véase el análisis que hace Jorge Hernández sobre las distintas resoluciones emitidas por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, instancia que resuelve casos -en su mayoría provenientes de municipios indígenas del Estado de Oaxaca- en los cuales reflejan la prevalencia del derecho estatal sobre el derecho indígena. Jorge HERNÁNDEZ DÍAZ, *Derechos indígenas en las sentencias del TEPJF*, Serie Cuadernos de Divulgación de la Justicia Electoral (6), Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, México D.F., 2011, pp. 26 y ss.

de gallina”. Frente a la imposición absoluta del derecho estatal, el último recurso que les queda a las autoridades indígenas es “politizar” los asuntos de trascendencia comunitaria a fin de llegar a un acuerdo negociado y evitar ser enjuiciados por presuntos delitos como el “abuso de autoridad”, “ejercicio indebido de sus funciones”, etc.

El panorama descrito quizás resulte paradójico si tenemos en cuenta que Oaxaca es considerado la vanguardia en política de reconocimiento de derechos indígenas en el contexto mexicano. En efecto, en Oaxaca se produjo uno de los precedentes del reconocimiento al pluralismo cultural, jurídico y político en México, con la referida reforma electoral en materia indígena en 1995; pero quizás la legislación de mayor relevancia haya sido la promulgación de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca en 1998¹⁸⁸, superando en sus contenidos a la reforma a la Constitución Federal de 1992¹⁸⁹ y anticipándose a la llamada “reforma indígena” a la constitución mexicana de 2001¹⁹⁰, al reconocer a los

¹⁸⁸ Decreto N° 226 de fecha 19 de junio de 1998 publicado en el Periódico Oficial del Estado de Oaxaca. Esta Ley es reglamentaria del artículo 16 de la Constitución Local cuyo antecedente de reconocimiento viene dada por la reforma a la Constitución oaxaqueña en 1989.

¹⁸⁹ En efecto, el antecedente al reconocimiento al pluralismo jurídico en la Constitución mexicana (reforma indígena de 2001) fue el reconocimiento al pluralismo cultural expresa en la reforma de 1992 según el artículo 4° constitucional que al efecto señalaba: “La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”.

¹⁹⁰ Cabe decir que la reforma indígena de 2001 a la Constitución Federal viene precedida por diferentes contextos de reconocimientos como la ratificación del Estado mexicano del Convenio 169 de la OIT en 1990 y la posterior reforma constitucional al mencionado artículo 4° siguiendo de alguna manera el espíritu de tal Convenio. Sin embargo, el acontecimiento de mayor influencia a la reforma constitucional de 2001 supuso sin duda, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994. En el contexto del dialogo para la paz entre el EZLN y el gobierno mexicano se suscribió el denominado Acuerdos de San Andrés Larráinzar en materia de derechos y cultura en 1996, en el cual el gobierno federal se comprometía a elevar a rango constitucional las principales demandas indígenas. El cumplimiento de este acuerdo suponía también el abandono de la vía armada del EZLN a fin de retornar a la vida civil. El incumplimiento de este acuerdo se prolongó hasta el 14 de agosto de 2001, fecha en que se oficializa la reforma a la Constitución federal en materia de derechos indígenas. Sin embargo, al no reflejar sustancialmente los compromisos asumidos en los “Acuerdos de San Andrés”, esta reforma supuso formalmente la ruptura del diálogo entre el EZLN y el gobierno mexicano, cuestión abierta hasta la fecha de este trabajo. Del mismo modo, la citada “reforma indígena” fue cuestionada y rechazada por diferentes organizaciones que

pueblos indígenas como sujetos de derechos, la autonomía y libre determinación, derechos territoriales y recursos naturales, jurisdicción indígena, etc.

Esta ley fue celebrada en su momento por distintos sectores académicos, políticos, sociales, medios de comunicación, menos por los propios indígenas. A mi modo de ver, esta falta de actitud celebratoria respondía en buena medida al déficit de legitimidad de la ley por las siguientes razones: a) la ley indígena emergía en un contexto coyuntural, previa a elecciones a gobernador, diputados y presidentes municipales; por lo tanto había intereses políticos en juego más que hacer justicia a una historia de exclusión y opresión; b) como consecuencia de lo anterior, se pasó de “puntitas” el derecho a la consulta previa, libre e informada de las comunidades y pueblos indígenas¹⁹¹, pues prácticamente la ley se hizo sin el conocimiento de sus destinatarios; c) y finalmente, los aspectos que conciernen a la autodeterminación sustancial de las comunidades indígenas, como el territorio, recursos naturales, justicia, autogobierno, etc., se subordinó a los intereses estatales, como el caso específico de la jurisdicción indígena que se sometió a la legislación estatal.

Desde esta perspectiva, la ley indígena de Oaxaca nació con un déficit de legitimidad y nula eficacia, motivo por el cual haya sido desconocida e inoperante en la vida cotidiana de las comunidades indígenas¹⁹². Pero quizás la razón de mayor peso esté implícita en el texto de la misma, al considerarse una Ley supletoria respecto a la ley estatal¹⁹³, y al subordinar la justicia indígena a la legislación oficial

conforman el movimiento indígena independiente en México, siendo recurrida jurisdiccionalmente por distintos municipios indígenas ante la Suprema Corte de Justicia, (máxima instancia jurisdiccional del Estado mexicano) cuya resolución fue desestimada en contra de los intereses de los pueblos indígenas. En cualquier caso, con esta reforma, México pasó a las filas de los países latinoamericanos que han reconocido legalmente la autonomía y libre autodeterminación de los pueblos indígenas, aun cuando a la fecha arrastre un déficit de legitimidad cuyos efectos son meramente formales.

¹⁹¹ Actualmente está en debate el proceso de implementación del derecho a la consulta previa, libre e informada a través de alguna modalidad de Ley de Consulta a los pueblos indígenas en diferentes países latinoamericanos.

¹⁹² A la fecha de elaboración de este trabajo, el gobierno oaxaqueño está llevando a cabo una serie de Foros de Consulta a los pueblos indígenas y afromexicanos, con el fin de legitimar una previsible reforma a la actual Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca de 1998, así como armonizarla de conformidad con el marco vigente de los instrumentos internacionales en materia de derecho de los pueblos indígenas.

¹⁹³ Así empieza el segundo párrafo del primer artículo: “Las disposiciones de la presente Ley regirán supletoriamente en materia de derechos y obligaciones de los pueblos y comunidades indígenas; así como en las atribuciones correspondientes de los poderes del Estado en sus distintos niveles de gobierno, para todos los casos no previstos en otras leyes locales”.

y su convalidación por las autoridades estatales. Tal limitación se constata en algunos de sus articulados al reconocer la jurisdicción indígena para la solución de conflictos “siempre y cuando no se contravenga la Constitución Política del Estado, las leyes estatales vigentes ni vulneren derechos humanos ni de terceros”¹⁹⁴. Y aun cuando se haga efectiva esta jurisdicción, las decisiones tomadas por las autoridades indígenas deberán ser “compatibilizadas y convalidadas por las autoridades estatales respectivas”¹⁹⁵. Esta misma tendencia se reprodujo en la “reforma en materia indígena” en la Constitución Federal del 14 de agosto de 2001, al reconocer y limitar la justicia indígena a los principios generales de la Constitución y su respectiva validación por los tribunales estatales¹⁹⁶. No obstante, el proceso en su conjunto supone un avance importante en términos descriptivos al reconocer oficialmente lo que ha existido durante siglos: una constelación de culturas y derechos preexistentes a la emergencia de la sociedad dominante.

Pese a las falencias y desaciertos advertidos en el proceso formal de reconocimiento indígena, ello no desvirtúa la práctica cotidiana del derecho indígena en general y el chinanteco en particular, que existe y ha preexistido como un sistema normativo que se produce y reproduce de manera autónoma, cuyas normas de autorregulación son legitimadas en tanto comparten determinados significados normativos y valorativos deducidos dentro de un mundo cognitivo específico. Sin embargo, no siempre existe una coincidencia sustantiva con el derecho estatal ni la aplicación de justicia sigue los mismos procedimientos que impone la Constitución. Pensemos por

¹⁹⁴ Artículo 29: “El Estado de Oaxaca reconoce la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de las relaciones familiares, de la vida civil, de la organización de la vida comunitaria y en general de la prevención y solución de conflictos al interior de cada comunidad, siempre y cuando no contravengan la Constitución Política del Estado, las Leyes Estatales vigentes ni vulneren derechos humanos ni de terceros”.

¹⁹⁵ Señala el artículo 34: “Las decisiones tomadas por las autoridades de los pueblos y comunidades indígenas con base en sus sistemas normativos internos y dentro de sus ámbitos jurisdiccionales, serán compatibilizadas y convalidadas por las autoridades estatales respectivas, cuando se sometan a su consideración, siempre y cuando no contravengan la Constitución General de la República”.

¹⁹⁶ El apartado A fracción II del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece los límites del reconocimiento de la justicia indígena: “Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes”.

ejemplo, en muchas comunidades indígenas, incluida la comunidad de Maninaltepec, se encarcela primero al presunto infractor y luego se le juzga; es común la realización de trabajos colectivos de beneficio comunitario llamado *tequio* que se impone aún en contra de la voluntad individual. En cualquiera de estos casos, la dignidad y libertad individual es cuestionada a la luz de los principios constitucionales y los derechos humanos, mientras que para la justicia comunitaria no se percibe como un atentado a la dignidad humana.

Estas paradojas ponen de manifiesto que la idea de igualdad, libertad o dignidad humana varía entre las culturas; de ahí la necesidad de socializar y reinterpretar los derechos humanos a contextos locales, puesto que no siempre reflejan un núcleo moral estable para cualquier caso o situación en el contexto de la interculturalidad. Ejemplos de esta indeterminación semántica se observa incluso en la adjudicación judicial por los operadores jurídicos estatales, donde la interpretación y aplicación de los derechos humanos es discutida en casos límites como la eutanasia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el derecho a la intimidad, el aborto, etc. Y aún cuando se alcanza cierto consenso, ello no asegura unanimidad en los órganos colegiados que por lo general resuelven en votación dividida. Traslada la semántica de los derechos humanos a otras culturas, el grado de indeterminación puede ser aún mayor cuando se enfrenta con significados morales compartidos desde otra lógica epistémica. Esto pone de relieve una pluralidad moral susceptible de ser interpretada de distintas maneras, aun cuando se trate de normas con cierto consenso universal. Con todo, consideramos que los derechos humanos deben ser un criterio fundamental en la aplicación de justicia indígena, teniendo que maximizar sus ajustes normativos y valorativos al marco epistémico-cultural compartido localmente.

Lo anterior pone de manifiesto que si bien existen distintas interpretaciones sobre el derecho, puede haber diferencias fundamentales en materia axiológica respecto a la cultura jurídica dominante, aunque ello no significa que no haya zonas de influencia mutua ni que el derecho positivo y los principios de los derechos humanos no puedan ser reinterpretados en el contexto de los derechos específicos. De hecho, una característica asociada al pluralismo jurídico es la “porosidad legal” o interlegalidad según vimos con Boaventura de Sousa Santos¹⁹⁷, en cuanto que los “sistemas legales” establecen diferentes puntos de contacto e intercambio de

¹⁹⁷ DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 250-252.

experiencias normativas. Por tal razón, la interlegalidad es una experiencia presente en aquellos contextos de interacción entre el derecho estatal y el no estatal. En este contexto los pueblos indígenas han tomado prestado muchas de las aportaciones del derecho positivo, y distintas facetas de su vida individual y colectiva es regulada a la vez, tanto por el derecho propio como por el derecho estatal, lo que significa que a través del contacto intercultural, los pueblos indígenas han aprendido a convivir a la vez con dos culturas legales, lo cual contrasta con la sociedad dominante que sigue siendo monista, y en todo caso, asume el derecho indígena de manera supletoria. Esto demuestra que el derecho indígena no es un sistema jurídico cerrado a la “contaminación” de otras influencias normativas. Si bien esta porosidad legal presenta mayor influencia en el ámbito procedimental (juicios, testigos, pruebas, audiencias, resoluciones escritas, etc.); sin embargo, no parece modificar sustancialmente la concepción de justicia según el significado compartido en contextos locales o comunitarios¹⁹⁸.

Por las consideraciones apuntadas, estimamos que las resoluciones de las autoridades indígenas deben respetarse de manera absoluta, sin limitación ni convalidación. Es decir, los alcances en las decisiones de las autoridades indígenas deberían tener una validez *per se*, sin ninguna acotación ni observación de parte de la justicia oficial, salvo en los casos difíciles en los que pueda haber presuntas violaciones a los derechos humanos, en tal caso procedería la intervención de una instancia mixta de justicia compuesta por operadores jurídicos estatales y expertos indígenas de las pautas culturales locales a fin de garantizar una interpretación intercultural de los derechos humanos¹⁹⁹. La interpretación intercultural de los

¹⁹⁸ ADONON VIVEROS, Akuawi, “Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México”, en *Nueva Antropología*, Vol. XXII, N° 71, julio-diciembre de 2009, pp. 51-72.

¹⁹⁹ Boaventura de Sousa Santos cuestiona la concepción universal dominante de los derechos humanos y considera que todas las culturas tienen algo que decir al respecto. Teniendo cuenta la incommensurabilidad de las culturas, aboga por un diálogo intercultural apoyado de una hermenéutica diatópica como guía para lograr una concepción *mestiza* de los derechos humanos con vocación emancipadora. De este modo algunas premisas a considerar serían las siguientes: 1) trascender el debate entre universalismo y relativismo cultural. 2) Todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. 3) Todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Esta incompletitud deriva precisamente del hecho de que hay una pluralidad de culturas. 4) Ninguna cultura es monolítica. Todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras.

hechos, las normas, valores, etc., en la resolución de justicia constituye sin duda una herramienta útil que pretende impedir la imposición de una cultura jurídica particular²⁰⁰. Después de todo, aceptar pasivamente la limitación que impone el derecho estatal de acuerdo con el marco constitucional, es legitimar una opresión estructural que deriva sus raíces en la conquista y colonización como veremos en el capítulo siguiente, siendo el derecho oficial una más de sus manifestaciones actuales.

Pues bien, hasta acá hemos llegado al final de un largo recorrido con el propósito de conciliar el marco teórico del pluralismo jurídico con un derecho alternativo concreto. A tales efectos hemos tratado de explicar el concepto de derecho indígena mediante un caso específico en el contexto del modelo del pluralismo jurídico en sentido estricto, pues consideramos que existen argumentos culturales relevantes para distinguir la lógica de la justicia indígena con el presupuesto del derecho estatal. En este sentido, podemos decir que los pueblos indígenas plantean un paradigma de derecho que mejor desafía los límites del derecho estatal y compele a su armonización en términos de igualdad normativa, condición insoslayable para la autodeterminación sustancial.

5) Todas las culturas tienden a distribuir a la gente y a los grupos sociales por medio de dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro opera a través de la separación de diferencias y de identidades únicas. Cabe apuntar que por “hermenéutica diatópica” significa -según Santos- que los *topoi* de una cultura individual son tan incompletos como la cultura en que se producen, no importa lo fuerte que sean. Tal incompletitud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completitud, puesto que este es un objetivo imposible de alcanzar, sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un dialogo con un pie en cada cultura”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El Otro derecho*, n° 28, julio, Bogotá, 2002 pp. 59-83.

²⁰⁰ En esta línea apuntan algunas experiencias en ciernes con las resoluciones adoptadas en el plano local, nacional e internacional, en donde el marco intercultural comienza a tenerse en cuenta en el contexto de la cultura jurídica individualista dominante. Al efecto, véase Amparo Directo en revisión N° 1624/2008, Jorge Santiago Santiago, Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (México); Toca penal 288/2009, José Torres Hernández, Segundo Tribunal Unitario del Décimo Tercer Circuito (Oaxaca, Méx.); Sentencia T-349/96, Corte Constitucional de Colombia; Sentencia 31/08/2001, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, por señalar algunos casos.

7. El Estatut d’Autonomia de Catalunya: un caso de pluralismo jurídico monocultural y de base monista

Por último, contextualizaremos el derecho que regula a las minorías nacionales a la luz del modelo del pluralismo jurídico de base monista, con el fin de confirmar el supuesto que relaciona a los pueblos indígenas con el paradigma del pluralismo jurídico, mientras que a las minorías nacionales las sitúa bajo el paraguas del monismo jurídico. Por lo tanto, tras haber distinguido diferentes conceptos, modelos, dimensiones y expresiones concretas del pluralismo jurídico, consideramos haber informado que el derecho de los pueblos indígenas se ajusta al modelo del pluralismo jurídico en su versión estricta. Siguiendo este mismo ejercicio, habremos de someter en adelante, a las minorías nacionales al mismo filtro analítico, teniendo como principal guía, un caso concreto.

Se ha dicho que un rasgo constitutivo del mundo indígena es la concepción holística y relacional de todos los elementos normativos que estructuran el núcleo de la autodeterminación colectiva: autogobierno, derecho propio, cultura, territorio, naturaleza, etc., los cuales se sitúan en el mismo plano de importancia sustancial, y cuya lectura sólo es comprensible a partir de una “gramática colectiva”. Esta visión omnicompreensiva explica la dificultad de realizar clasificaciones, categorías o subdivisiones como se advierte con el derecho indígena al prescindir de una distinción clara entre normas morales, sociales, religiosas, jurídicas, etc. A ello se debe la influencia del principio general de la *comunalidad* en la sintetización del derecho indígena como pauta sustantiva que refleja valores, hechos, normas, espiritualidades y cosmovisiones. Todo este conjunto de rasgos constituyen la identidad de un derecho que pretende coexistir con el derecho estatal sobre la base del pluralismo jurídico, siendo este la manifestación fehaciente de que los pueblos indígenas pretenden lograr su autodeterminación sustancial dentro del Estado de pertenencia. En definitiva, derecho indígena y pluralismo jurídico, constituyen dos paradigmas emergentes sobre los cuales descansa la lucha por la emancipación indígena.

Ahora bien, trasladándonos al caso de las minorías nacionales, no parece fácil extrapolar estos dos paradigmas. Primero porque no se puede hablar de un Derecho propio de las minorías nacionales con rasgos sustancialmente distintos al derecho

estatal; y segundo, porque no existe un contexto de pluralismo jurídico, al menos en su *sentido estricto*, entre las naciones minoritarias y la nación mayoritaria. Si esto es así, como habremos de comprobar, la perspectiva del Derecho supondría un punto de modulación importante en la distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas.

En efecto, si partimos que todo Derecho se moldea en función del contexto cultural en que tiene lugar, veremos que el derecho que organiza la vida de las minorías nacionales no parece mostrar diferencias sustanciales ni procedimentales respecto a la cultura jurídica de la sociedad dominante. Esto debido que, tanto en la estructura y como en el contenido del derecho se nutre de un mismo marco formal, normativo y valorativo compartido, cuya máxima expresión se manifiesta en el Derecho estatal. Incluso, esta aseveración se constata de acuerdo con los propios teóricos del nacionalismo minoritario, pues cuando abogan por los derechos de autodeterminación política, por lo general no cuestionan la Cultura o el Derecho de la sociedad mayoritaria²⁰¹, o cuando lo hacen, se abstienen a afirmar que haya una diferencia sustancial entre ambas, limitándose a reivindicar mayor poder de autodeterminación política a fin de obtener su propia competencia, control y decisión en cuestiones relacionadas con la protección de sus especificidades culturales²⁰².

²⁰¹ Véase entre otros, Enric FOSAS y Ferrán REQUEJO (Eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, trad., Carlos Martín y Carmen González, Trotta, Barcelona, 1999; William SAFRAN y Ramón MÁIZ (Coords.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, trad., Roberto Requejo, Ariel, Barcelona, 2002; Asimismo, Alain-G. GAGNON, *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*, Institut d'Estudis Autonòmics Vitoria, Instituto Vasco de Administración Pública, Barcelona, 2009. Michael KEATING, *Naciones contra el Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec, y Escocia*, trad., Jordi Beltrán, Ariel, Barcelona, 1996; Charles TAYLOR, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, trad., María Jesús Martín, Tercera prensa-Hirugarren prensa, Donostia, 1999.

²⁰² En esta línea se presenta la corriente denominada “culturalismo liberal” liderado principalmente por Will KYMLICKA entre cuyas obras principales pueden verse: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad., Carmen Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996; *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad., Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilar, Paidós, Barcelona, 2003; así como en *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, trad., Francisco Beltrán, Paidós, Barcelona, 2009; del mismo modo, David MILLER, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad., Ángel Rivero, Paidós, Barcelona, 1997; Jacob T. LEVY., *El multiculturalismo del miedo*, trad., Amanda González Miguel, Tecnos, Madrid, 2003; Yael TAMIR, *Liberal nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Lo anterior explica en buena medida que tanto mayorías como minorías culturales en occidente, comparten el mismo paradigma del derecho, de modo tal que no está en discusión una perspectiva estricta del pluralismo jurídico. Tomemos por caso un estatuto o ley orgánica de alguna entidad colectiva caracterizada como minoría nacional o subnacional, por ejemplo, el Estatut d’Autonomia de Catalunya. Veremos cómo el Estatuto catalán guarda cierta analogía en términos estructurales y normativos con el Estatuto de otras entidades autónomas en España o incluso, con la estructura normativa de la Constitución española, en tanto contempla una parte dogmática que establece una serie de declaraciones, principios y derechos; y una orgánica que se ocupa de la división de poderes, funciones, competencias, etc.²⁰³.

Ciertamente una simple comparación o lectura literal de un estatuto no es un indicador suficiente para ver retratadas fielmente las normas, valores o la identidad de una minoría nacional, pues está la cuestión de que todo Estatuto debe guardar cierta coherencia con las normas y principios constitucionales, a riesgo de ser acusado de inconstitucional como ha sido el caso del Estatuto de Catalunya que, tras haber sido aprobado por el Parlamento Catalán en 2005, ratificado por las Cortes Generales de España en 2006, y sancionado por un referéndum popular, fue recurrido ante el Tribunal Constitucional español por sendos recursos de inconstitucionalidad presentado por el Partido Popular, el Defensor del Pueblo y algunas instituciones

²⁰³ En relación al proyecto de reforma del Estatuto de Cataluña de 2005, (actualmente vigente, aunque tras su recorrido parlamentario y revisión constitucional, muchos de sus articulados fueron suprimidos o limitados), al respecto José María Saucá señala algunos rasgos generales que presentaba, destacando “en primer lugar, su estilo constitucional tanto en su extensión [...] como en su estructura. Ésta contemplaba una parte dogmática que incorporaba una larga declaración de derechos y una orgánica que se ocupaba tanto de la división funcional de los poderes (incluyendo significativamente el judicial) como la división territorial interna. En segundo lugar, un importante incremento de las competencias de la Generalitat que se obtiene mediante la revisión de todas aquellas materias que, en efecto de la legislación básica del Estado, le eran sustraídas, limitadas o erosionadas, así como mediante la cesión y delegación de competencias estatales. En tercer lugar, una potenciación de sus facultades de participación en otras instituciones especialmente en las de Unión Europea, en la acción exterior de Cataluña así como en las instituciones estatales (participación en el senado, nombramientos en el Tribunal Constitucional, el Consejo General del poder judicial, etc.) Finalmente una serie de importantes manifestaciones de carácter simbólico e identitario. Entre ellas destacan la definición de Cataluña como una nación; el reconocimiento de la continuidad histórica de la Generalitat como institución propia; el reconocimiento de los derechos históricos de Cataluña como nación; el deber de conocer el catalán; la delimitación de la Unión Europea como (único) espacio de referencia de Cataluña...]”. José María SAUCA CANO, *Identidad y derecho. Nuevas perspectivas para viejos debates*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2010, p. 215.

autónomas de España. De hecho, entre los aspectos que centraron mayor polarización fueron aquellos relacionados con la identidad de Cataluña como “nación”²⁰⁴; el fundamento del autogobierno catalán en los “derechos históricos”²⁰⁵; la obligación de conocer la lengua catalana²⁰⁶, etc.

Tras cuatro años de deliberación, finalmente el Tribunal Constitucional español dictó la sentencia 31/2010 de 28 de junio, en la cual declaraba la inconstitucionalidad de diversos preceptos y la reinterpretación restrictiva de otros²⁰⁷.

²⁰⁴ El preámbulo del Estatuto señala: “El Parlamento de Cataluña, recogiendo el sentimiento y la voluntad de la ciudadanía de Cataluña, ha definido de forma ampliamente mayoritaria a Cataluña como nación. La Constitución Española, en su artículo segundo, reconoce la realidad nacional de Cataluña como nacionalidad”. También el art. 8.1 en relación a los símbolos contempla: “Cataluña, definida como nacionalidad en el artículo primero, tiene como símbolos nacionales la bandera, la fiesta y el himno”.

²⁰⁵ El artículo 5 del Estatuto menciona: “El autogobierno de Cataluña se fundamenta también en los derechos históricos del pueblo catalán, en sus instituciones seculares y en la tradición jurídica catalana, que el presente Estatuto incorpora y actualiza al amparo del artículo 2, la disposición transitoria segunda y otros preceptos de la Constitución, de los que deriva el reconocimiento de una posición singular de la Generalitat en relación con el derecho civil, la lengua, la cultura, la proyección de éstas en el ámbito educativo, y el sistema institucional en que se organiza la Generalitat.”

²⁰⁶ Al efecto el artículo 6 en relación a la lengua catalana y las lenguas oficiales afirma: “1. La lengua propia de Cataluña es el catalán. Como tal, el catalán es la lengua de uso normal y preferente de las Administraciones públicas y de los medios de comunicación públicos de Cataluña, y es también la lengua normalmente utilizada como vehicular y de aprendizaje en la enseñanza. 2. El catalán es la lengua oficial de Cataluña. También lo es el castellano, que es la lengua oficial del Estado español. Todas las personas tienen derecho a utilizar las dos lenguas oficiales y los ciudadanos de Cataluña el derecho y el deber de conocerlas. Los poderes públicos de Cataluña deben establecer las medidas necesarias para facilitar el ejercicio de estos derechos y el cumplimiento de este deber. De acuerdo con lo dispuesto en el artículo 32, no puede haber discriminación por el uso de una u otra lengua. 3. La Generalitat y el Estado deben emprender las acciones necesarias para el reconocimiento de la oficialidad del catalán en la Unión Europea y la presencia y la utilización del catalán en los organismos internacionales y en los tratados internacionales de contenido cultural o lingüístico. 4. La Generalitat debe promover la comunicación y la cooperación con las demás comunidades y los demás territorios que comparten patrimonio lingüístico con Cataluña. A tales efectos, la Generalitat y el Estado, según proceda, pueden suscribir convenios, tratados y otros mecanismos de colaboración para la promoción y la difusión exterior del catalán. 5. La lengua occitana, denominada aranés en Arán, es la lengua propia de este territorio y es oficial en Cataluña, de acuerdo con lo establecido por el presente Estatuto y las leyes de normalización lingüística”.

²⁰⁷ Para una visión general sobre las implicaciones del Estatuto y la sentencia del Tribunal Constitucional, véase SAUCA CANO, *Identidad y derecho*, op. cit., pp. 214 y ss. Para un análisis puntual de la sentencia, véase Roberto L. BLANCO VALDÉS, “La sentencia del Tribunal Constitucional sobre el Estatuto de Cataluña” en *Claves de la razón práctica*, nº 205. Setiembre, Madrid, 2010, pp. 4-18. Del mismo modo, Francesc DE CARRERAS, “¿Es constitucional el estatuto de Cataluña? El Estado de las autonomías tras la sentencia del TC” en *Claves de la razón práctica*, nº 206, octubre, Madrid, 2010, pp. 10-19; asimismo, Tomás de la QUADRA-SALCEDO FERNANDEZ DEL CASTILLO,

Siendo esta resolución relevante para el caso que pretendemos explicar, vale la pena acudir al comentario *in extenso* de José María Sauca, quién al efecto señala: “la sentencia se muestra implacable con el uso del término “Nación”, mediante el doble expediente de, por un lado, significar que las referencias a la misma en el preámbulo “carecen de eficacia jurídica interpretativa”, presuponiendo que dada su ubicación sistemática, en ningún caso tendría “eficacia jurídica normativa”. Por otro, especificar que cuando el artículo 8.1 emplea los términos de *símbolos nacionales*, se adjetivan los símbolos de la nacionalidad (término del artículo 2 de la Constitución española) y no los de la nación. Como proyección de este planteamiento, la alusión en el preámbulo y en el artículo 5 a los derechos históricos del pueblo catalán como fundamento del autogobierno -junto con la Constitución- quedan rebajados a meros “derechos y tradiciones de Derecho privado [...]. En cuanto a la regulación de la lengua catalana, la sentencia (...) establece la inconstitucionalidad del catalán como lengua de *uso preferente*. Asimismo, reinterpreta que el catalán sea *la lengua normalmente utilizada como vehicular en la enseñanza* para aceptarlo siempre que sea compatible con que el castellano también pueda serlo (FJ24); reinterpreta su uso por parte de las administraciones catalanas con los ciudadanos como admisible siempre que no resulte gravoso para éstos poder optar por comunicarse en español (FJ23) y excluye que pueda existir una obligación que de modo inmediato pueda ser impuesta a los ciudadanos sobre el uso del catalán en las dependencias y servicios al público (FJ24). Finalmente, competencias relevantes para la conformación de los aspectos identitarios como las competencias en materia de inmigración o en cultura, han quedado convalidadas en su constitucionalidad en la medida en que no suponen variación de las competencias estatales en la materia (FFJJ 73 y 83)”²⁰⁸. En definitiva: “Detrás de la propuesta del Estatuto Catalán se encontraba una propuesta de federalismo asimétrico por razones identitarias. La suerte de esta propuesta ha sido la de un relativo fracaso que se ha concentrado, precisamente, en el déficit de reconocimiento identitario y de aceptación de la asimetría”²⁰⁹.

Teniendo en cuenta lo anterior, se advierte que los Estatutos no siempre reflejan la autenticidad de un grupo subnacional frente a las restricciones que impone

“Paisaje después de la batalla. La sentencia de TC sobre el Estatuto de Cataluña”, en *Claves de la razón práctica*, nº 206, octubre, Madrid, 2010, pp. 20-30.

²⁰⁸ SAUCA CANO, *Identidad y derecho*, op. cit., pp. 224 y 225.

²⁰⁹ SAUCA CANO, *Identidad y derecho*, op. cit., p. 226.

el derecho estatal que limita el marco de la autoidentificación colectiva según la Constitución o la identidad de la mayoría cultural. Esta es la experiencia que ha tenido el Estatuto Catalán al pasar por diferentes filtros tanto del legislador estatal como del Tribunal Constitucional, siendo muchos de sus articulados eliminados, modificados o modulados de acuerdo con los preceptos constitucionales que tutela fundamentalmente la “unidad de la nación española”²¹⁰.

Ahora bien, aun suponiendo que el Tribunal Constitucional hubiera fallado a favor de un mayor reconocimiento identitario, y por tanto, la aceptación de un federalismo asimétrico, a los efectos de nuestro análisis, ello no habría alterado el Derecho subyacente al Estatuto Catalán, que después de todo contiene derechos y principios plenamente compatibles con el Derecho estatal²¹¹. Por esta razón no podría tratarse de dos Derechos sustancialmente diferentes como el caso del Derecho indígena, sino un Derecho de un mismo género, aunque de diferente especie, y en esta distinción normativa es posible significar alguna modalidad de pluralismo jurídico, aunque de base monista tal como veremos en seguida.

De acuerdo con el modelo de pluralismo jurídico de base monista ampliamente analizado en la parte que antecede, tiene lugar en aquellos casos donde existen órdenes normativos diferentes pero subordinado a un mismo ordenamiento

²¹⁰ En este sentido el artículo 2 de la Constitución española menciona: “La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”.

²¹¹ Hemos señalado en términos estructurales y normativos que no existen diferencias sustanciales entre el Estatuto Catalán con el de otras comunidades autónomas; pero tampoco parece serlo en cuanto los valores o principios rectores que guía la vida colectiva del pueblo catalán tal como puede corroborarse en el preámbulo del Estatuto según el artículo 4 del mismo. En efecto, el párrafo cuarto del preámbulo señala: “El pueblo catalán sigue proclamando hoy como valores superiores de su vida colectiva la libertad, la justicia y la igualdad, y manifiesta su voluntad de avanzar por una vía de progreso que asegure una calidad de vida digna para todos los que viven y trabajan en Cataluña”. Y el artículo 4 del Estatuto sobre derechos y principios rectores menciona: 1) “Los poderes públicos de Cataluña deben promover el pleno ejercicio de las libertades y los derechos que reconocen el presente Estatuto, la Constitución, la Unión Europea, la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y los demás tratados y convenios internacionales suscritos por España que reconocen y garantizan los derechos y las libertades fundamentales. 2) Los poderes públicos de Cataluña deben promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de los individuos y de los grupos sean reales y efectivas; deben facilitar la participación de todas las personas en la vida política, económica, cultural y social, y deben reconocer el derecho de los pueblos a conservar y desarrollar su identidad. 3) Los poderes públicos de Cataluña deben promover los valores de la libertad, la democracia, la igualdad, el pluralismo, la paz, la justicia, la solidaridad, la cohesión social, la equidad de género y el desarrollo sostenible”.

jurídico superior, como es el derecho estatal que fija la unidad del ordenamiento en la Constitución, y a partir de ella delega una serie de ordenamientos jurídicos. Por eso, cualquier subsistema jurídico coexistente en el contexto del Derecho estatal se valida en última instancia por la autorización del sistema jurídico amparado en la soberanía estatal²¹². En tal sentido, este modelo de pluralismo se caracterizaría por legitimar el monopolio de la producción y aplicación jurídica por parte del Estado, en tanto no se cuestiona el monismo jurídico subyacente, subordinando la relevancia jurídica de otras fuentes autónomas de producción normativa según las coordenadas de la norma fundante básica, como el Estatuto de Autonomía de Cataluña que finalmente queda supeditada a los preceptos de la Constitución española. Por esta razón, este tipo de pluralismo jurídico se actualiza en el caso del Estado español, conformado por diferentes comunidades autónomas, en donde cada una de ellas se autoregulan mediante normas, instituciones, procedimientos y autoridades propias dentro del ámbito de su competencia territorial²¹³. En caso de colisión normativa, conflicto de competencias o interpretación jurídica, se activa la instancia jurídica superior que decide en última instancia²¹⁴.

En este mismo contexto de pluralismo puede situarse también el régimen jurídico especial preexistente en España a la promulgación de la Constitución de

²¹² Como bien señala Miguel Reale, “si en un país, existen múltiples entes que poseen un orden jurídico propio (*teoría de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos internos*), sólo el Estado representa el ordenamiento jurídico soberano al cual todos recurren para dirimir los conflictos recíprocos”. Miguel REALE, *Introducción al Derecho*, op. cit., p. 109.

²¹³ Comenta Porras Ramírez que el Derecho que generan las Comunidades Autónomas en el ámbito de sus competencias da lugar a un “ordenamiento peculiar” que inciden en el desarrollo del autogobierno, pero que a su vez está imbricado en el ordenamiento general del Estado en una relación de complementación según el artículo 149.3 de la Constitución Española. “Es así posible que, respetando el marco constitucional, los Estatutos de Autonomía establezcan, según ha sucedido, una singular configuración del *sistema propio de fuentes del Derecho*. A ese fin, los mismos se han dotado de un conjunto de instrumentos normativos que, cuando menos, hasta su ampliación, con ocasión del inicio del actual ciclo de reformas estatutarias, se han revelado, con el tiempo, más bien insuficientes para llevar a cabo la eficaz regulación de sus competencias, en un *contexto de pluralidad de ordenamientos*”. José María PORRAS RAMÍREZ, *Las reformas estatutarias y el nuevo sistema autonómico de fuentes del Derecho*, Cívitas, Navarra, 2007, pp. 12 y 13.

²¹⁴ En este sentido está redactado el artículo 149.3 cuando señala: “Las materias no atribuidas expresamente al Estado por esta Constitución podrán corresponder a las Comunidades Autónomas, en virtud de sus respectivos Estatutos. La competencia sobre las materias que no se hayan asumido por los Estatutos de Autonomía corresponderá al Estado cuyas normas prevalecerán, en caso de conflicto, sobre las de las Comunidades Autónomas en todo lo que no esté atribuido a la exclusiva competencia de éstas. El derecho estatal será, en todo caso, supletorio del derecho de las Comunidades Autónomas”.

1978. Me refiero a los derechos históricos identificados con el régimen foral²¹⁵ y que cuentan con reconocimiento constitucional según la disposición adicional primera que en su parte respectiva señala: “La Constitución ampara y respeta los derechos históricos de los territorios forales. La actualización general de dicho régimen foral se llevará a cabo, en su caso, en el marco de la Constitución y de los Estatutos de Autonomía”. Atendiendo estas líneas podemos decir que se actualiza una situación de pluralismo jurídico, si tenemos que el régimen foral consiste en un conjunto de instituciones jurídico-políticas de naturaleza distinta al Derecho estatal y que han sido conservadas a través del tiempo en determinadas regiones de España, particularmente en el País Vasco y la comunidad Foral de Navarra²¹⁶. Sin embargo, aunque en algún momento histórico el régimen foral fue soberano en su forma de autogobierno, tras la Constitución del 1978 y la constitución de las comunidades autónomas, su vigencia apenas tiene aplicación en materias administrativas,

²¹⁵ Como señala Laporta: “La acepción primera, la más inmediata y convincente que -según la Constitución- cabe establecer de los derechos históricos es aquella que los identifica con un régimen jurídico determinado, el régimen foral”. Francisco J. LAPORTA, “Derechos históricos en la Constitución: algunos problemas teóricos” en Francisco J. Laporta y Alejandro Saiz Arnaiz, *Los derechos históricos en la Constitución*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, p. 83. Además de esta bibliografía, para un estudio general sobre las implicaciones de los derechos históricos en el constitucionalismo español véase entre otros: Miguel HERRERO DE MINÓN y Ernest LLUNCH (eds.), *Derechos históricos y constitucionalismo útil*, Crítica, Barcelona, 2001; Javier CORGUERA ATIENZA y Miguel Ángel GARCÍA HERRERA, *La constitucionalización de los derechos históricos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

²¹⁶ Siguiendo una posición ampliamente aceptada por el constituyente, el legislador, la jurisprudencia y la doctrina, Alejandro Saiz Arnaiz señala que los únicos territorios históricos portadores del régimen foral de acuerdo con la Disposición adicional primera de la Constitución española serían Navarra y las tres provincias de vascongadas de Guipúzcoa, Vizcaya y Álava, y no todos aquellos dotados de derecho civil foral según el art. 148.1.8 como es el caso de Cataluña, Aragón, Mallorca, Valencia y Galicia. En este sentido afirma que la “*Garantía de foralidad civil se ubicaría en el art. 148.1.8 (sin olvidar el muy concreto aspecto que trata la DA 2ª CE), mientras que la correspondiente a la foralidad pública o de Derecho Público encontraría respeto y amparo, además de título para su actualización, en la DA 1ª CE*”. Alejandro SAIZ ARNAIZ, “La titularidad de los derechos históricos y las reformas estatutarias” en Francisco J. Laporta y Alejandro Saiz Arnaiz, *Los derechos históricos en la Constitución*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, p. 93. Una posición distinta se advierte en Herrero de Miñón que amplía la titularidad de los derechos históricos a Cataluña y Galicia según la DA 1ª CE (incluyendo desde luego al País Vasco y Navarra) en razón a un tratamiento diferenciado del resto de las Comunidades Autónomas dado que son realidades nacionales diferenciadas. Véase sobre todo, Miguel HERRERO DE MINÓN, *Derechos históricos y Constitución*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 117-158.

tributarias y de derecho civil en aquellos territorios considerados forales²¹⁷. Por eso, este régimen puede considerarse según Demetrio Loperena, un “régimen administrativo especial y autonómico dentro del Estado con soberanía formal”²¹⁸; aunque su actualización debe hacerse siempre y cuando no pugne con los preceptos constitucionales y el estatuto de autonomía.

En consecuencia, tanto el régimen autonómico como el régimen foral suponen diferentes ordenamientos jurídicos coexistentes en un mismo espacio geopolítico y comparten una misma situación de subordinación explícita respecto a la norma de superior jerarquía. En este sentido consideramos que se actualiza el modelo del pluralismo jurídico de base monista, en virtud de que el fundamento último se define por la concepción monista del Derecho expresada en la monopolio del derecho estatal en la producción, aplicación e interpretación jurídica, siendo la Constitución el instrumento jurídico por excelencia que define en última instancia los límites de la pluralidad de ordenamientos jurídicos coexistentes, tanto para el caso de las comunidades autónomas de régimen foral como de aquellas de régimen común o regional²¹⁹.

²¹⁷ Como ya hemos señalado, para Saiz Arnaiz la reivindicación política de la foralidad pública corresponde en exclusiva al País Vasco y Navarra como una demanda histórica. Por eso, “El rasgo característico de los territorios forales no es otro que la preservación durante los tres últimos siglos, y en particular a lo largo del Estado constitucional, de un conjunto de singularidades organizativas, instituciones, financieras, o en términos más generales, político-administrativas, que los han diferenciado del conjunto de las provincias denominadas de régimen común”. SAIZ ARNAIZ, “La titularidad de los derechos históricos y las reformas estatutarias”, op. cit., p. 134. Sin embargo, cabe señalar que existen actualmente regiones (hoy comunidades autónomas) en donde tiene vigencia diferentes manifestaciones del derecho foral, sobre todo, en materia civil y familiar, cuyas raíces también son históricas, tal es el caso de las comunidades autonómicas del País Vasco, Cataluña, Baleares, Galicia, Aragón, Navarra y Extremadura. Para una visión general de todos los ordenamientos forales vigentes en estas regiones, véase Jesús Ignacio FERNÁNDEZ DOMINGO, *Curso de Derecho Civil Foral*, Dykinson, Madrid, 2000.

²¹⁸ Demetrio LOPERENA ROTA, *Aproximación al régimen foral de Navarra*, Instituto Vasco de Administración Pública, Oñati, 1984, p. 191.

²¹⁹ Al respecto cabe el planteamiento que hace Alli Aranguren en su estudio sobre el régimen foral de los territorios históricos, centrado particularmente en el caso Navarro al identificar a las regiones y nacionalidades de España con la “teoría de la institución” de Santi Romano, -quien a su vez identifica “Derecho e institución” según analizamos previamente-, al señalar: “También con esta idea de institución cabe calificar a las regiones como tales instituciones, ampliando así la idea del carácter institucional del Estado a otras organizaciones que se configuran y desarrollan en el seno del Estado, a su imagen y semejanza, y a costa de reducir su nivel de competencias, con su propia personalidad. [...] Como tales generan un ordenamiento jurídico propio que las organiza y a la sociedad a la que sirven, que es consustancial con ellas. Si un ordenamiento superior, el constitucional las

Ahora bien, respecto a la limitación constitucional es preciso subrayar que en un contexto de convivencia entre dos o más sistemas normativos, sea en el modelo del pluralismo jurídico en *sentido estricto*, donde ubicamos el Derecho indígena; o en el modelo de pluralismo jurídico de impronta monista donde situamos el Derecho de las minorías nacionales, la cuestión de los límites, sin duda será una cuestión inevitable y el punto de inflexión radica, a mi modo de ver, en la legitimidad de la limitación o restricción normativa. En el caso del derecho indígena hemos señalado que se trata de un sistema normativo que existe paralelamente al derecho estatal, con una estructura institucional, normativa y valorativa diferente, cuya instrumentación y aplicación sigue una lógica cultural distinta. Además, es un derecho vivo y no escrito, que se sigue practicando al margen del sistema estatal y al filo de la “criminalización”, puesto que los pueblos o comunidades indígenas nunca han legitimado un sistema jurídico impuesto desde la conquista y colonización. Por esta razón, la reivindicación de los pueblos indígenas exige el reconocimiento pleno a la jurisdicción indígena, sin que tenga que ser convalidada por el derecho estatal, salvo en el caso de conflicto normativo en relación con los derechos humanos, en este caso debería ser una instancia mixta integrada por juzgadores estatales e indígenas quienes interpreten de los hechos, las normas, los valores, etc., que trascienda cualquier visión monocultural. Por lo tanto, los casos que compelen a la jurisdicción indígena implican necesariamente un esfuerzo de *interpretación intercultural* a fin de evitar la imposición de una sola visión cultural omnipresente tanto en la estructura jurídica estatal como en la interpretación de los operadores jurídicos.

En cambio, en el caso de las minorías nacionales y específicamente en relación al Estatuto de Cataluña, estas dos cuestiones relacionadas con la *legitimación del sistema jurídico estatal* y la *interpretación intercultural* parecen guardar otra línea de significación, si tenemos que las minorías nacionales y otras regiones autónomas han participado y legitimado de alguna manera el proceso de

ha creado, el mismo bloque de la constitucionalidad integra sus normas esenciales y posibilita, la elaboración del conjunto normativo que, junto con aquel, será su ordenamiento-institución. En el vigente ordenamiento constitucional, que reconoce poder político y capacidad normativa con rango legal a las nacionalidades y regiones, todas ellas constituyen instituciones generadoras de su existencia e ordenamiento jurídico propio, que se integran en el ordenamiento jurídico estatal como parte del mismo con vigencia en el espacio territorial que delimita su poder”. Juan Cruz ALLI ARANGUREN, “Del régimen foral liberal al régimen democrático de los derechos históricos. (identidad, hechos diferenciales y asimetría)”, en *Revista Jurídica de Navarra*, nº 25, enero-junio, 1998, p. 149.

descentralización política según el “principio dispositivo”²²⁰ contemplado en la Constitución española en la conformación del Estado de las Autonomías, aun cuando a la fecha no se haya afianzado un federalismo asimétrico en atención a las demandas de las naciones históricas. En efecto, la Constitución naciente tras la dictadura franquista abrió espacios para la constitución de un nuevo modelo de Estado basado en principios democráticos y en el imperio de la ley, defendiendo como valores superiores la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político²²¹. Teniendo en cuenta que la nueva Constitución se erigía sobre una realidad plurinacional ante la presencia de naciones históricas como los vascos, catalanes y gallegos, el constituyente tuvo en cuenta esta realidad al reconocer e instituir mecanismos de reconociendo de las nacionalidades históricas bajo la superioridad constitucional expresada en la unidad de la nación española tal como se advierte en el artículo 2º al señalar: “La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”.

En atención a la disposición anterior y como expone José María Sauca, la Constitución estableció tres procedimientos de acceso a la autonomía, siendo el más rápido y abreviado las que correspondieron a las nacionalidades históricas (vascos, catalanes y gallegos) de acuerdo con el artículo 2 de la Constitución española en relación con las disposiciones transitorias 1ª, 2ª y 3ª de la misma. Un segundo procedimiento agravado lo establecía el artículo 151 según el cual los territorios restantes podían acceder a una autonomía plena sin esperar una moratoria de cinco años previsto en el artículo 148.2. Finalmente, un procedimiento simplificado de

²²⁰ Al respecto José María Sauca: “La Constitución española establecía la previsión de una organización territorial del Estado de carácter descentralizado sobre la base del llamado principio dispositivo, lo que constituye una peculiaridad singular del constitucionalismo español proveniente de la Constitución de la II República de 1931. En virtud del mismo, la Constitución no establece cuáles son las comunidades autónomas ni cuál es el listado de las competencias de cada una de ellas; simplemente, diseña dos procedimientos de acceso a la autonomía y remite a cada estatuto de autonomía la determinación de las competencias de cada una de ellas”. SAUCA, *Identidad y derecho*, op. cit., p. 208. Para un estudio específico sobre la singularidad del principio dispositivo en el constitucionalismo español véase Enric FOSSAS ESPADALER, *El principio dispositivo en el Estado autonómico*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

²²¹ Al efecto el artículo 1.1 señala: “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”.

acceso a la autonomía limitada (art. 143) una vez transcurridos cinco años²²². Por lo tanto, la configuración final del proceso autonómico terminó con la aprobación de los Estatuto de Ceuta y Melilla en 1995, reconocidas como “ciudades autónomas” y un total de 17 comunidades autónomas²²³. A partir de este periodo se abriría un proceso de reformas estatutarias, siendo los casos más controvertidos por su trasfondo identitario, los relacionados con el País Vasco²²⁴ y el Estatuto Catalán que acá se analiza de modo comparativo.

Ahora bien, en relación a la *interpretación intercultural* que se invoca a los pueblos indígenas, consideramos que la resolución del Tribunal Constitucional sobre los alcances jurídicos del Estatuto Catalán dista de la interculturalidad, si tenemos en cuenta que en la tensión de fondo subyacen más bien dos concepciones de identidad nacional; aquella relacionada con la nación minoritaria que intenta justificar un tratamiento diferenciado con base en la diferencia cultural; y la nación política identificada con la sociedad mayoritaria que pretende dejar a un lado su identidad cultural al amparo de las instituciones jurídico-políticas soberanas. Sin embargo, aun cuando este dualismo identitario presuponga diferencias culturales entre ambas concepciones nacionales, a lo sumo las diferencias son relativas al contexto de una cultura de mayor alcance geopolítico como es la cultura occidental. En este sentido, la resolución de los magistrados del Tribunal Constitucional no puede ser tildada de carecer de una *interpretación intercultural*, puesto que el marco normativo y

²²² Véase al efecto SAUCA, *Identidad y derecho*, op. cit., pp. 208.

²²³ Las comunidades que comprenden actualmente el Estado Autonómico de España son: Andalucía, Aragón, Canarias, Cantabria, Castilla y León, Castilla-La Mancha, Cataluña, Madrid, Navarra, Valencia, Extremadura, Galicia, Islas Baleares, La Rioja, País Vasco, Asturias y Murcia.

²²⁴ Cabe mencionar que la propuesta de reforma al Estatuto Autonómico del País Vasco conocida también como *Plan Ibarretxe*, fue la primera en llegar al Congreso de los Diputados y la única que ha sido rechazada en su totalidad. El problema de fondo Según Saiz Arnaiz, “no es de titularidad de los derechos históricos sino de uso de los derechos históricos en unos términos difícilmente compatibles con la Constitución por cuanto se pretende “en virtud del respeto y actualización” de los mismos, “ y de conformidad con el derecho de autodeterminación de los pueblos” ejercer el derecho del pueblo vasco a decidir su “propio futuro” formalizando “un nuevo pacto político para la convivencia [...] que] se materializa en un nuevo modelo de relación con el Estado español, basada en la libre asociación”. SAIZ ARNAIZ, “La titularidad de los derechos históricos y las reformas estatutarias”, op. cit., pp. 131 y 132. Sobre este Estatuto, “La tesis de fondo de su articulado -de acuerdo con Saucapuede resumirse en que sostenía una opción soberanista de carácter no secesionista que se fundaba en la identidad nacional del País Vasco, de su “propia voluntad y con el respeto y actualización de los derechos históricos” que le corresponden”. SAUCA, *Identidad y derecho*, op. cit., p. 214.

valorativo presente en la interpretación de la citada resolución remite a un mismo marco cultural occidental compartido tanto por sociedades identificadas con el nacionalismo estatal como por el nacionalismo periférico. Ello explica en buena medida que el debate se haya centrado más entre la legalidad constitucional y la legitimidad democrática; esto es, entre defensores de pasar el Estatuto por el tamiz de la constitucionalidad frente a aquellos que apelaban por el respeto a la decisión democrática del pueblo catalán. Al margen del problema puramente jurídico-político, lo cierto es que el argumento de la *interpretación intercultural* fue lo menos evidente, siendo por tanto, la diferencia cultural entre minorías nacionales y el resto de la sociedad mayoritaria, más bien una diferencia de grado y no de carácter sustancial.

En definitiva, de acuerdo con lo anteriormente expuesto se deduce que las minorías nacionales comparten el mismo paradigma monista del Derecho desarrollado en el contexto occidental a través del positivismo jurídico, siendo por tanto, el núcleo de sus reivindicaciones un asunto de derechos y no de Derecho en sí, en virtud de que comparten el mismo sustrato teórico sobre el cual descansa la estructura jurídica-política de la nación estatal. En este sentido, consideramos que no existe entre naciones subestatales y el Estado nacional una situación de pluralismo jurídico en estricto sentido, sino más bien, una suerte de pluralismo jurídico de base monista, o por decirlo en términos de Santos, un pluralismo jurídico monocultural²²⁵; puesto que no se trata de dos Derechos diferentes que coexistan en un mismo espacio temporal, sino diferentes ordenamientos jurídicos deducidos de un mismo Derecho culturalmente compartido, mismo que es susceptible de ser reproducido en un Estado independiente en caso de secesión.

²²⁵ Según Santos, existe “una pluralidad jurídica monocultural cuando los diferentes derechos y sistemas de justicia pertenecen a la misma cultura y, por el contrario, existe una pluralidad jurídica multicultural cuando la diversidad de derechos y de justicia se correlacionan con diferencias culturales importantes”. SANTOS, *Sociología jurídica crítica*; op. cit., p. 262.

CAPÍTULO QUINTO
EL GIRO EPISTEMOLÓGICO DE LA DIFERENCIA CULTURAL:
PRESUPUESTOS PARA UNA CONCEPCIÓN DECOLONIAL DE LA
CIUDADANÍA INDÍGENA

En la sección anterior hemos introducido la cultura en el análisis del derecho, subrayando diferencias importantes entre el derecho indígena y el derecho occidental a la luz del pluralismo jurídico, llegando a la conclusión de la necesidad de profundizar en el análisis propiamente cultural, pues consideramos que una perspectiva abarcadora de la identidad indígena no se agota con el punto de vista del derecho ni basta la mirada política como vimos en el tercer capítulo. Por esta razón, en este capítulo analizaremos la cultura que, junto con el poder y el derecho, constituyen las tres referencias principales que seguimos en la especificación de la ciudadanía indígena, cuyo estudio completa y sintetiza al mismo tiempo, nuestra propuesta de fondo sobre la ciudadanía indígena en clave decolonial.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente capítulo seguiremos el supuesto a considerar, que la diferencia fundamental entre pueblos indígenas y minorías o mayorías nacionales se explica en función a la interrelación entre *identidad* y *opresión* que asumen y experimentan como grupo, siendo esta la base principal que condiciona la forma y contenido de sus luchas en pos de la emancipación colectiva. Así, la conjugación entre identidad y opresión puede dar lugar a una lectura diametralmente distinta en la concepción de los pueblos indígenas y las minorías nacionales.

Para lograr este propósito, seguiremos dos estrategias metodológicas que nos permitirán explicar razonablemente esta doble premisa. Por un lado, nos apoyaremos de la “diferencia cultural” para analizar el contexto cultural en la constitución de la identidad de los pueblos indígenas respecto de las minorías nacionales; y por el otro, nos serviremos de la “diferencia colonial” para distinguir distintas formas de *colonialidad*¹ en que se expresa la opresión estructural que experimentan los pueblos indígenas en la actualidad, tal como se proyecta en el campo del poder, del saber, del ser, etc. Cabe agregar que dichos enfoques resultan mutuamente complementarios y permiten ensanchar el espacio inexplorado por la ciudadanía multicultural.

Por lo tanto, la “diferencia cultural” y la “diferencia colonial” serán perspectivas que nos permitirán visualizar las cuestiones que afectan a la “gramática

¹ La “colonialidad” no es más que el lado oscuro de la modernidad que de acuerdo con Walter Mignolo, “consiste en desvelar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. Walter MIGNOLO, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, trad., Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 32.

cultural” y al “poder colonial”, dos ámbitos que han justificado la jerarquía cultural y la opresión estructural hacia los pueblos indígenas. Además de informar sobre la naturaleza opresiva y la identidad colectiva, también son instrumentos que nos permitirán situar a los pueblos indígenas y las minorías nacionales en el contexto más general entre cultura occidental y cultura indígena. Bajo este paraguas cultural se entiende, como ha sido reiterado, que los pueblos indígenas y las minorías nacionales se definen y se distinguen culturalmente, aun cuando las minorías nacionales puedan observar alguna modulación identitaria respecto a la cultura mayoritaria, aunque a lo sumo sería gradual y no de carácter sustancial como acontece con los pueblos indígenas al afirmarse en un contexto culturalmente diferente al mundo occidental.

No obstante, la pretensión de significar una modulación fundamental entre pueblos indígenas y minorías nacionales no responde a una postura excluyente o cuestionar las reivindicaciones de las minorías nacionales, sino más bien, atiende al discurso dominante sobre la ciudadanía multicultural que ha terminado por invisibilizar la identidad cultural y la opresión estructural que caracterizan a los pueblos indígenas; afianzando así, un modelo de ciudadanía de marcado signo occidental y suprimiendo cualquier rastro colonial y diferencia cultural subyacente. Antes bien, pensamos que asimilar a estos sujetos trascendiendo sus reales diferencias culturales o invisibilizando el sustrato colonial que prevalece y moldea la identidad de los pueblos indígenas en la actualidad, sin duda contribuye a perpetuar la *opresión estructural* que impide alcanzar la anhelada emancipación o autodeterminación sustancial, como consecuencia de la imposición del paradigma epistemológico de la cultura occidental. Esto no implica desde luego, que la cultura occidental sea opresiva por definición, sino lo es en la medida que impide la emancipación de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, analizaremos básicamente la relevancia de la diferencia cultural en la constitución de la ciudadanía indígena, poniendo de relieve los efectos estructurales del paradigma epistemológico de la cultura occidental en las áreas relacionadas con la producción y reproducción del conocimiento, pues consideramos que es la columna vertebral donde se proyecta un discurso dominante que afecta entre otras áreas, en el poder, en el saber y el ser. De ahí que, el propósito principal del presente capítulo consiste en desvelar el imperialismo cultural occidental y la necesidad de un “giro epistemológico” que descolonice la “colonización moderna”

del que es objeto la cultura indígena, misma que se manifiesta en las normas, en los valores, en la práctica social, en el lenguaje, en los símbolos, en las actitudes conscientes e inconscientes, y sobre todo, en los saberes dominantes que estructuran las instituciones de la sociedad y el Estado en general.

En definitiva, asumiremos que la dominación de la cultura occidental es estructural y sistemática, cuyos efectos opresivos impide la emancipación ontológica, epistemológica y política de los pueblos indígenas. Por lo tanto, acudir a las categorías analíticas de la *diferencia cultural* y la *diferencia colonial* implica ir más allá del alcance de los derechos humanos y del terreno explorado por políticas de afines al multiculturalismo, mejor sintetizada en la relevancia jurídico-política de la diferencia cultural *tout court*; pues se trata de profundizar y sacar a la luz el potencial opresivo que puede estar detrás de la relación asimétrica entre dos culturas diferentes, representada en este caso, por los pueblos indígenas y las minorías nacionales como modelos ideales de análisis. Sin más prolegómenos pasamos al fondo del asunto.

1. Alcances y límites de los derechos humanos y la política del multiculturalismo. Una recapitulación a modo de introducción

Sin duda uno de los dispositivos de mayor consenso en el mundo de hoy para evaluar a las culturas radica en el discurso de los derechos humanos². Representa una de las aportaciones más valiosas de la cultura occidental afianzada en el tránsito a la modernidad³ a fin de lograr la emancipación individual en contextos de opresión a la

² De acuerdo con Bobbio, a partir de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, existe una evidencia histórica de un consenso factual sobre la universalidad de los valores de los derechos humanos al ser aprobado por los Estados miembros. Por eso, "Sólo después de la Declaración podemos tener la certidumbre histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes y podemos creer que finalmente en la universalidad de los valores en el único sentido en que tal creencia es históricamente legítima, es decir, en el sentido en que universal significa no dado objetivamente, sino subjetivamente acogido por el universo de los hombres". Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991, p. 66. Aunque cabe subrayar que la Declaración fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo, esto debido al carácter estatocéntrico de la Declaración, como muchos otros instrumentos internacionales que se aprueban hoy en día.

³ En la posición de Peces-Barba: "el tránsito a la modernidad es un momento revolucionario, de profunda ruptura, pero al mismo tiempo importantes elementos de su realidad ya se anuncian en la Edad Media, y otros elementos típicamente medievales

autonomía individual y la dignidad humana. Tales son los presupuestos éticos que informan valores básicos como la libertad, la igualdad, la seguridad, etc.,⁴ predicables a todo ser humano en cuanto agente moral concebido como fin en sí mismo, y no como un medio según la concepción clásica⁵. Bajo esta premisa, los derechos humanos se consolidan como un criterio universal deducidos esencialmente de la naturaleza humana, con independencia de sus afiliaciones culturales, étnicas, religiosas, de género, clase, preferencia sexual, etc. Este es el razonamiento que caracteriza a los derechos humanos como universales, absolutos e inalienables en cuanto protege la calidad moral irrenunciable de todos los seres humanos⁶, siendo tales atributos lo que lleva a considerarlos como criterios irrefutables para cuestionar la “irracionalidad” de aquellas culturas que fomentan prácticas violatorias contra la dignidad humana⁷.

sobrevivirán al fin de la Edad Media, en este tránsito a la modernidad y hasta el siglo XVIII. En este contexto, y participando de estos tres elementos: ruptura, precedentes medievales y continuidad de elementos medievales hasta el siglo XVIII, aparecerá la filosofía de los derechos fundamentales, que como tal es una novedad histórica del mundo moderno, que tiene su génesis en ese tránsito a la modernidad...”. Gregorio PECES-BARBA Martínez, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982, pp. 3 y 4.

⁴ En palabras del profesor Eusebio Fernández: “la idea de dignidad humana o valor atribuido a cada persona humana y que no puede ser sustituido por ningún otro valor, precisa para su delimitación de otros valores como la autonomía, la seguridad, libertad y la igualdad, valores que se encuentran en la actual noción de los derechos humanos fundamentales” Eusebio FERNÁNDEZ García, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas” núm. 21, Dykinson, Madrid, 2001, p. 25.

⁵ Siguiendo el imperativo categórico kantiano señala: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”, principio que trasladado a la naturaleza racional de los seres humanos, quienes son los únicos que ostentan un valor absoluto en cuanto personas a ser consideradas como fin en sí mismas y no como medios. De ahí que el imperativo práctico queda como sigue según Kant: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”. Immanuel KANT, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002, pp. 114-116.

⁶ En efecto, Francisco Laporta considera que la fundamentación moral de los derechos humanos individuales acredita sus rasgos de ser universales, absolutos e inalienables. De este modo, los “derechos humanos tratan de configurarse como una forma de expresión de los propios rasgos constitutivos de la moralidad interindividual, o por utilizar un lenguaje kantianizado, de las condiciones de posibilidad del mundo moral”. Francisco LAPORTA, “El concepto de los derechos humanos”, *Doxa*, N° 4, 1987, p. 44.

⁷ De acuerdo con Garzón Valdés, señala que para aquellas culturas cuyos valores se opongan a los valores liberales, hasta cierto punto, se les puede tolerar. Sin embargo, cualquier cultura debe someterse a unos valores compartidos universalmente -como son los derechos humanos y la democracia-, de lo contrario deberán demostrar razonablemente la plausibilidad de sus prácticas y tradiciones. Véase al efecto, Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 93-135.

Frente a esta concepción dominante de los derechos humanos, concurren también propuestas subalternas o contrahegemónicas que cuestionan la pretendida universalidad y guión emancipador predicables a los derechos humanos, cuyo sustrato moral más bien corresponde a una concepción particular de la cultura occidental, sólo que ha llegado a imponerse como el único criterio ético-racional pretendiendo convertir a las culturas no occidentales a la civilización moderna por su atraso moral. Sin embargo, los derechos humanos no siempre reflejan un núcleo moral estable en el contexto intercultural, ya que de acuerdo con Santos: “Todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana, pero no todas ellas las consideran como un derecho humano”⁸. Esta variación semántica de la dignidad conlleva a una constelación moral que caracteriza a las distintas culturas; siendo así, una versión universal de los derechos humanos no deja de ser más que una concepción propiamente occidental, cuyos presupuestos descansan básicamente en la idea de que “hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales”⁹. Bajo esta lógica, el discurso universalista y emancipador ha encubierto

⁸ DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *El Otro derecho*, n° 28, julio, Bogotá, 2002, p. 68.

⁹ Boaventura DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Siglo del Hombre editores, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Bogotá, 1998, p. 353. En este sentido también Parekh afirma que el pensamiento occidental tradicionalmente ha privilegiado la concepción de naturaleza humana por encima de las diferencias culturales atendiendo las siguientes premisas: 1) la uniformidad de la naturaleza humana; 2) la primacía ontológica de las similitudes sobre las diferencias; 3) el carácter socialmente trascendente de la naturaleza humana; 4) la total cognoscibilidad de la naturaleza humana; y, 5) la naturaleza humana como base de la vida buena. Cada una de estas afirmaciones, según Parekh, son parcial o totalmente falsas. “En lo que respecta a la primera de ellas, ya hemos visto cómo el concepto de naturaleza humana tal como ha sido definido tradicionalmente es demasiado cerrado y ahistórico como captar el pleno contenido de lo que es un ser humano o de lo que yo llamaría identidad humana. Además, si bien los seres humanos comparten ciertas capacidades, deseos, experiencias, condiciones de existencia etc., también son seres culturalmente determinados cuyas culturas han contribuido al desarrollo diferenciado de esas capacidades universalmente compartidas y el cultivo original de otras que son, en este aspecto, únicas. *La humanidad compartida y las diferencias culturales están muy compenetradas, y juntas crean la identidad humana.* Esto implica que las segundas de las afirmaciones también es falsa. De hecho, puesto que las similitudes y las diferencias son condiciones mutuas del desarrollo y no cabe separarlas, la cuestión de cuál de las dos se las dota de primacía ontológica no tiene sentido. La tercera de las afirmaciones es falsa tanto porque las culturas transforman y recrean la naturaleza humana, como porque los seres humanos a su vez están continuamente transformando a sus culturas y así mismos. La cuarta de las afirmaciones ignora el enormemente complejo y elusivo carácter de los seres humanos. Las distintas culturas redefinen a sus miembros de incontables formas, y apenas podemos atrevernos a aspirar a conocerlas todas. Además, el futuro no está cerrado, y no

una doble moral de los derechos humanos, puesto que en la práctica el “discurso generoso y seductor ha permitido atrocidades inenarrables y evaluadas y manejadas con estándares dobles que resultan repulsivos”¹⁰. Por lo tanto, mientras los derechos humanos sean concebidos como “derechos humanos universales”, tendrán a funcionar como un *localismo globalizado*¹¹, donde predominan intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos, siendo su contraparte, la explotación y pobreza extrema de los seres humanos¹². Esta paradoja pone al descubierto la atinada expresión de Ignatieff cuando afirma: “Cuando los fines morales son universales pero los medios escasos, la decepción es inevitable”¹³.

A la vista de lo expuesto, consideramos que aun cuando filosóficamente el discurso de los derechos humanos resulta teóricamente correcta y sociológicamente cuestionable, persisten al menos dos supuestos en que la fuerza moral de los derechos humanos resultan insuficientes para dar cuenta de las injusticias que inflige a los seres humanos. En primer lugar, no todas las injusticias se visibilizan y se corrigen desde la premisa individual de los derechos humanos; y, en segundo lugar, el discurso de los derechos humanos no es un paradigma suficiente para cuestionar a las culturas. Nos explicamos.

podemos afirmar que ya sabemos cuáles son las direcciones en las que van a evolucionar los seres humanos. En lo referente a la última de las afirmaciones, puesto que la identidad humana se compone tanto de rasgos universales como de rasgos culturalmente específicos, tampoco podemos definir la vida buena en términos exclusivamente universalistas”. Bhikhú, PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, trad. de Sandra Chaparro, Istmo, Madrid, 2000, pp. 193-194.

¹⁰ DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, op. cit., p. 67.

¹¹ Por localismo globalizado entiende Santos “el proceso por cual un fenómeno local dado es exitosamente globalizado, bien sea en la operación mundial de las corporaciones transnacionales, en la transformación del idioma inglés en *lingua franca*, en la globalización de la comida rápida o la música popular estadounidense o en la adopción mundial de la propiedad intelectual estadounidense y la nueva *lex mercatoria*”. DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, op. cit., p. 64.

¹² Como señala la profesora Fariñas, entre los aspectos que se globalizan está “el respeto universal y formal de los derechos humanos, en cuando concepto propio de la cultura occidental, y especialmente de los derechos humanos de carácter individual y liberal, que no representa ninguna limitación en contra del principio básico de la libertad del mercado, y que son compatibles, por tanto, con la ideología neoliberal del mercado global, y que en la práctica representa la explotación más despiadada de los seres humanos y de la naturaleza” FARIÑAS Dulce, María José, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas N° 16, Dykinson, Madrid, 2000, p. 15.

¹³ Michael IGNATIEFF, “Derechos humanos y autodeterminación colectiva” en *Claves de la razón práctica*, N° 130, marzo, Madrid, 2003, p. 5.

El primer supuesto tiene que ver precisamente del paso de la *política de la igual dignidad* a la *política de la igual identidad* por decirlo en términos de Taylor¹⁴. Este es el proceso que encauza la genealogía de la ciudadanía liberal definida con arreglo a derechos individuales, a la necesidad de reconocer derechos de aquellos grupos etnoculturales que comparten una misma identidad colectiva. En otras palabras, significa el tránsito de la política de igualdad a la política de la diferencia que bien sintetizan aquellas posiciones afines al comunitarismo y multiculturalismo, en cuyo sustrato reside la cultura como un contexto inevitable en la constitución de la identidad individual y las concepciones de la vida buena. Este es el pasaje que se ha pretendido desarrollar a lo largo de este trabajo a través del enfoque de la ciudadanía multicultural, haciendo ver las insuficiencias del paradigma individual de la ciudadanía tradicional para acomodar a sujetos colectivos moldeados por la identidad y la diferencia cultural. En este sentido, se han invocado las teorías más influyentes que han justificado la legitimidad de la justicia de las minorías etnoculturales, destacando aquellas que versan sobre los pueblos indígenas y las minorías nacionales, sujetos principales que seguimos en esta investigación.

En tal contexto abordamos dos tesis aparentemente divergentes que ofrecen argumentos de pesos para justificar derechos de los pueblos indígenas y de las minorías nacionales. Nos referimos respectivamente al planteamiento de James Anaya y Will Kymlicka. De acuerdo con este último, los pueblos indígenas se deducen de la categoría “minorías nacionales”, y que, junto a las “minorías étnicas”, constituyen la ciudadanía multicultural¹⁵. El inconveniente de este planteamiento, como hicimos ver en su momento, es que presupone que la especificación de los derechos en función del grupo ya está implícita la “diferencia cultural”, asimilando en un mismo modelo de ciudadanía a dos sujetos que actúan en contextos culturalmente diferentes como en el caso de los pueblos indígenas y las minorías nacionales.

Por otro lado, la propuesta de Anaya parte de un planteamiento más restringido, al señalar que el proceso de especificación de los derechos de los pueblos indígenas en el orden internacional descansa en un “régimen de reparación” como

¹⁴ Véase Charles TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Sevilla, 2003, pp. 60 y 61.

¹⁵ Véase KYMLICKA, Will, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

consecuencia de violaciones históricas de los derechos humanos que sufrieron los pueblos indígenas al negarles su derecho a la autodeterminación sustancial¹⁶. El cuestionamiento a esta propuesta es que elude la “diferencia cultural” como fundamento del derecho a la autodeterminación sustancial, que más bien descansa, según el autor, en los derechos humanos que tienen todos los pueblos y la humanidad entera¹⁷. Por lo tanto, si el fundamento se basa en un criterio universal como el de derechos humanos, resulta entonces que la “reparación histórica” es simplemente una “acción afirmativa” que debe subsanarse con el tiempo¹⁸; siendo así, no parece existir una distinción de carácter cultural entre pueblos indígenas y minorías nacionales en cuanto sujetos permanentes y estables.

Por lo anterior, consideramos que ambas proposiciones resultan insuficientes a la luz de la “diferencia cultural”. Anaya porque elude la diferencia cultural en su planteamiento, aun cuando considera que la autodeterminación sustancial comprende la *integridad cultural*; la no discriminación; control sobre el territorio y los recursos; bienestar social y desarrollo; y autogobierno¹⁹; sin embargo, no considera la

¹⁶ James ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, trad. Luis Rodríguez-Piñero, Trotta y Universidad Internacional de Andalucía, 2ª ed., Madrid, 2005, pp. 151-163.

¹⁷ Al efecto afirma: “Derivado de los valores fundamentales de libertad e igualdad, asociado expresamente con los pueblos y no con los estados, y proclamado en varios instrumentos de derechos humanos, el principio de autodeterminación surge dentro del marco del derecho internacional de los derechos humanos y por tanto beneficia a los seres humanos *en cuanto que seres humanos*, y no a las entidades soberanas como tales. Además, como todas las normas de derechos humanos, la autodeterminación es un principio de aplicación universal y en consecuencia debe asumirse que debe beneficiar a todos los sectores de la humanidad”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 139 y 140.

¹⁸ Esta aseveración se confirma cuando refiere que la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas no debería existir pero “existe debido a que se cometieron violaciones masivas de los derechos humanos a través de la historia y siguen percibiéndose los efectos sistémicos de estas violaciones. El propósito de la Declaración es eliminar desigualdades que no debería existir. El objetivo final es que la declaración algún día sea irrelevante”. James ANAYA, “Por qué no debería existir una Declaración de los derechos de los pueblos indígenas” en Natalia Álvarez Molinero, Daniel J. Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (Eds.), *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ediciones de la Catarata, Madrid, 2009, p. 37.

¹⁹ “En la medida que los pueblos indígenas se han visto privados de la autodeterminación a causa de injusticias históricas y presentes, tienen derecho a medidas reparación. Estas medidas deben como mínimo, poner en aplicación las normas contemporáneas que se han desarrollado específicamente en relación con los pueblos indígenas, incluidas las normas de no discriminación, integridad cultural, propiedad de la tierra y los recursos naturales, desarrollo y bienestar social, y autogobierno” ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., p. 374.

diferencia cultural como fundamento de los derechos indígenas, sino opta por los derechos humanos. Y Kymlicka, a pesar de considerar que efectivamente es la “diferencia cultural” lo que explica que la comunidad internacional esté convergiendo en nuevas normas para los pueblos indígenas -y no en el “maltrato pretérito” de Anaya-, debido que la diferencia cultural entre los pueblos indígenas y la sociedad dominante es mucho mayor que la que puede haber entre ésta y las naciones sin Estado²⁰. Sin embargo, no puede sustraerse de parámetros propiamente occidentales al juzgar la cultura indígena como premoderna²¹, cuya práctica debe ser limitada a los principios liberales de los derechos humanos. En definitiva, ambos autores, aunque partiendo de supuestos diferentes, coinciden en eludir un tratamiento de fondo sobre la “diferencia cultural”, y reafirman la relevancia moral de los derechos humanos como el *fundamento* de la injusticia que inflige a los pueblos indígenas (Anaya) y como *límites* al ejercicio de los derechos de las minorías etnoculturales (Kymlicka).

En definitiva, en el contexto del reconocimiento de los derechos etnoculturales, el discurso de los derechos humanos siguen siendo una pauta normativa que condiciona el reconocimiento jurídico-político de las entidades colectivas, aun cuando el punto de partida era que el paradigma liberal de los derechos individuales resultaba insuficiente para gestionar las demandas propias del multiculturalismo. Esto pone de manifiesto que frente al desafío que imprimen los grupos identitarios sobre los pilares universalistas del proyecto ilustrado, a fin de cuentas, sigue vigente la concepción kantiana del ser humano como fin en sí mismo, premisa fundamental del pensamiento liberal para reafirmar la primacía de las personas sobre las entidades colectivas. Esta es la lógica de razonamiento que caracterizan en general, las propuestas multiculturalistas en el contexto de la

²⁰ KYMLICKA, Will, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 178 y 179.

²¹ Al efecto señala que los pueblos indígenas “no sólo son culturas distintas, sino que constituyen formas de cultura enteramente diferentes, “civilizaciones” distintas arraigadas en una forma de vida *premoderna* que debe ser protegida de las fuerzas de modernización, secularización, urbanización, “occidentalización”, etc.”. KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., p. 179.

tradición occidental a fin de honrar valores liberales que complemente la versión de los derechos colectivos a los individuales²².

Habiendo llegado a este punto, podemos concluir que en efecto, los derechos humanos constituyen un criterio sustancial para juzgar cualquier opresión a la dignidad humana en el contexto multicultural, aunque su legitimación sólo se alcanza mediante una interpretación intercultural que tenga en cuenta el marco epistémico y valorativo de otros mundos culturales, a riesgo de ser socavado por su sesgo occidental. Con todo, los derechos humanos siguen siendo un parámetro limitado por su carácter antropocéntrico para informar injusticias cometidas por razón a la cultura. Esta afirmación conecta con el segundo supuesto arriba anunciado, en el sentido de que el paradigma de los derechos humanos es una perspectiva insuficiente para evaluar la dominación cultural. Centrarse sólo en la agencia moral de las personas como medida para juzgar las prácticas culturales puede inmovilizar otras fuentes de opresión igual de inmoral que la falta de reconocimiento a la identidad o el atentado a la dignidad humana, tal como veremos con la doble perspectiva de la “diferencia cultural” y la “diferencia colonial”.

En tal sentido desbrozaremos básicamente el supuesto que asume que ni la política de reconocimiento ni el discurso de los derechos humanos han supuesto un modelo que cuestione a fondo la dominación cultural. Consideramos que este déficit se explica en buena medida, por el efecto circular que concitan ambos discursos al estar anclados en un mismo marco epistémico suministrado por la “gramática cultural occidental, razón por la cual ambos modelos se *complementan* -como se ha podido constatar- en el contexto del jurídico-político del multiculturalismo. Pues si bien existe un desplazamiento epistemológico del individuo al colectivo que desvela injusticias intergrupales en atención a la identidad y diferencia cultural, sin embargo el concepto de “diferencia cultural” que acompaña a la política de reconocimiento tiene una connotación difusa e insuficiente al contrastarlo con cosmovisiones

²² En la línea de conciliar cultura con valores liberales estarían las propuestas de Joseph RAZ, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986; David MILLER, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Cambridge, 2000; Yael TAMIR, *Liberal nationalist*, Princetown University Press, 1993; Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad., Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006; Neus TORBISCO CASALS, *Group rights as human rights: a liberal approach to multiculturalism*, Springer, Dordrecht, 2006; Ferran REQUEJO, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, trad. Olga Torres Hostench, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

culturales diferentes como en el caso de los pueblos indígenas. En este sentido, consideramos que existe una concepción “débil” de la diferencia cultural en el modelo multicultural en la medida que pasa por alto las diferencias sustanciales que pueda haber en el ámbito intercultural. Por eso, reconocer los derechos indígenas sin cuestionar la estructura cultural que subyace a la sociedad dominante puede ser igual de opresivo como no reconocerlos.

Por tal razón, tener la cuestión cultural como una dimensión sustancial en la constitución de la ciudadanía indígena, significa asumir en principio, que el proceso de reconocimiento jurídico-político llevado a cabo en diferentes niveles y espacio geopolíticos -local, nacional, trasnacional- resultan insuficientes en términos normativos, si tomamos en cuenta que la dimensión jurídico-política es apenas la punta del *iceberg* del que es preciso ahondar su estudio desde un enfoque intercultural. Además, porque el propio éxito del multiculturalismo puede terminar invisibilizando otras fuentes opresivas que subyacen a la emancipación individual y colectiva, como lo es la “colonización epistemológica”²³, puesto que al enfatizar en exceso el discurso jurídico-político, se corre el riesgo de trivializar el problema real que justifica la necesidad de un reconocimiento sustancial y no en medidas procedimentales que han caracterizado las políticas oficiales.

Por lo tanto, si la diferencia cultural es un criterio fundamental para identificar a aquellos sujetos que han sido incardinados en el discurso del multiculturalismo, la dimensión cultural se hace ineludible a fin de evitar el “Caballo de Troya” en la política de reconocimiento; pues en la medida que el discurso jurídico-político sea definido e interpretado por el paradigma de la cultura dominante, puede comportar una emancipación a medio camino. Pienso por ejemplo, en aquellos ordenamientos jurídicos que reconocen el derecho y la autonomía indígena, pero lo limitan al marco normativo e institucional de la cultura dominante²⁴. Esta subordinación se ha repetido y reproducido en diferentes contextos

²³ Al efecto viene al caso la afirmación de Boaventura de Sousa Santos cuando señala: “El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental” DE SOUSA SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, op. cit., p. 77.

²⁴ Podemos decir que esta lógica se reproduce en casi todos los Estados latinoamericanos que han reconocido determinadas demandas de los pueblos indígenas, siendo el derecho y la autonomía indígena subordinada a la legislación oficial y su convalidación pasa por el visto bueno de las autoridades estatales.

al grado de naturalizar que la convivencia entre una cultura y otra pasa necesariamente por la legitimación de la jerarquía cultural.

Por lo anterior, el efecto “Caballo de Troya” que puede acarrear la política de reconocimiento jurídico-político -al menos en el ámbito indígena-, no está en la limitación explícita de las normas en sí -que ya de por sí es cuestionable-; sino más bien, en la dimensión *epistémica* que supone la occidentalización de los imaginarios indígenas mediante la semántica de las palabras, valores, principios, normas, etc., que define el marco cognitivo y valorativo al que debe sujetarse la hermenéutica del reconocimiento. En este sentido, el multiculturalismo no se cuestiona el paradigma epistemológico de la cultura dominante que subyace en la gramática a través del cual se interpreta los límites y alcances semánticos de la política de reconocimiento. Al no hacerlo, pasa por alto también otro aspecto fundamental que es visibilizar el poder omnipresente en las relaciones asimétricas en el contexto intercultural. Ya no se trata del poder político defendido en nombre de la soberanía estatal, sino el poder entendido en términos relacionales y estructurales omnipresente en las relaciones sociales; instalada en las instituciones sociales, jurídicas y políticas; reproducido en las mentalidades de los operadores jurídicos y políticos; y repetido por inercia cultural en la práctica social en general. Por añadidura, el multiculturalismo pasa por alto los efectos del imperialismo cultural en la constitución de la subjetividad individual y colectiva, puesto que la dominación cultural termina por colonizar la forma de pensar, actuar y verse a sí mismo, al grado de interiorizar la cultura dominante como algo natural.

En definitiva, desde la perspectiva del multiculturalismo no se alcanza divisar la gramática de la cultura dominante en relación al poder, el saber y el ser que constituyen el núcleo de lo que el pensamiento decolonial latinoamericano denomina *la colonialidad del poder*²⁵. En tal sentido, debemos trascender la deferencia cultural

²⁵ La noción de colonialidad del poder es un término acuñado por Aníbal Quijano para caracterizar un patrón de poder de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XV. En sus palabras: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa en América”. Aníbal QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Ramón GROSGOUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*

“débil” del multiculturalismo por una concepción decolonial de la diferencia cultural exigida para el análisis de los pueblos indígenas, a fin de desvelar la “matriz del poder colonial” subyacente en la gramática de la cultura occidental. Para tal efecto, partiremos del supuesto según la cual, la opresión estructural que viven los pueblos indígenas está intrínsecamente relacionada con el proceso de producción del conocimiento; las relaciones estructurales de poder omnipresente en las instituciones y en la práctica social; y en la construcción de la identidad indígena según pautas de la cultura dominante. En otras palabras, podemos decir que las tres patas que sostiene la colonización “moderna” hacia los pueblos indígenas tienen que ver con la colonialidad del poder, del saber y del ser. Cuestionar cada una de estas barreras opresivas representa el principio de una concepción emancipadora de la ciudadanía indígena como veremos enseguida.

2. De la “diferencia cultural” a la “diferencia colonial”: colonialidad del poder, del saber y del ser

En efecto, trascender la perspectiva del multiculturalismo hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena implica dar un “giro epistemológico” a los supuestos teóricos de la ciudadanía multicultural basados en el reconocimiento y no discriminación de las identidades colectivas ampliamente analizadas en el capítulo segundo. Este giro implica, por lo tanto, centrarnos en el análisis de la “diferencia colonial”, es decir, en el espacio/tiempo/conocimiento/poder/subjetividad negados por la modernidad colonial hacia los sujetos subalternizados, en este caso, los pueblos indígenas; cuyas

más allá del capitalismo global, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 93. En los últimos años, las discusiones y reflexiones en el seno del proyecto colonialidad/modernidad, la matriz del poder colonial se ha vuelto una estructura más compleja, alcanzando a diferentes relaciones sociales tales como la economía, sexualidad, género, la clase, el trabajo, espiritualidad, subjetividad, naturaleza, y sobre todo, el conocimiento. “En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asiente el conocer, el comprender y el sentir. La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias”. Walter MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 12.

coordenadas epistémicas descansan básicamente en la colonialidad del poder, del saber y del ser, tal como se desprende de la afirmación de Walter Mignolo al señalar que, “la lógica de la colonialidad opera en tres diferentes espacios: colonialidad del poder (político y económico); colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y en la relación de las lenguas con el conocimiento); y, colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros, etc.)”²⁶.

En este sentido, la dirección que seguiremos remite al *interculturalismo desde la perspectiva decolonial* que fue introducido en el primer capítulo; un enfoque que retoma las aportaciones interdisciplinarias del movimiento intelectual latinoamericano que, desde los años noventas vienen articulándose en torno al proyecto denominado Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD).

Si bien es cierto que la relación modernidad/colonialidad es un tema que ha estado planteado y bastante discutido por las *teorías postcoloniales* desde los años 70’s en el contexto anglosajón en la línea de autores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, etc²⁷., cuyas reflexiones críticas al eurocentrismo ha influido -en mi opinión- al pensamiento latinoamericano, al señalar la imposición del imaginario cultural occidental al *habitus* de los pueblos colonizados. Una de las obras que refleja esta dimensión cultural y epistémica del colonialismo es *Orientalismo* de Edward Said²⁸, quién enfatiza que el dominio imperial sólo fue posible mediante la construcción de un discurso sobre el “otro”, cuya finalidad fue socavar los marcos epistémicos e introyectarse en la subjetividad del colonizado²⁹. Estas orientaciones críticas luego serán retomados y desarrollados por el grupo modernidad/decolonialidad a través de la colonialidad de saber y del ser.

²⁶ Walter MIGNOLO, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial” en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 13.

²⁷ Para una visión general, véase Sandro MEZZADRA, Gayatri Chakravorty SPIVAK, Chandra Talpade MOHANTY y otros, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Trad., Marta Malo, edición Traficantes de sueños, Madrid, 2008.

²⁸ Edward W. SAID, *Orientalismo*, trad., María Luisa Fuentes, Libertarias-Prodhuft, Madrid, 1990.

²⁹ Como señala Castro-Gómez, el argumento central de *Orientalismo* “es que la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y el Medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, necesariamente, a la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre “oriente” y “lo oriental”. Según Said una de las características del poder imperial en la modernidad es que el dominio (*Herrschaft*) no se consigue tan sólo matando y sometiendo al otro por la fuerza sino que requiere de un elemento ideológico o

Por lo anterior, podemos decir que existe una proximidad entre el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad y los *estudios poscoloniales*; aunque como veremos, el grupo (MCD) no se hace eco de una reproducción literal de las teorías poscoloniales ni es una “sucursal latinoamericana -como llama Castro Gómez- de una compañía trasnacional llamada “Teoría Poscolonial”³⁰. A decir de Mignolo, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial debido a que la genealogía de ésta se localiza en el posestructuralismo francés, enfatiza el aspecto cultural y pone el acento en la dominación colonial en Asia y medio Oriente del siglo XIX y XX; mientras que el grupo MCD se nutre de una genealogía planetaria decolonial gestada desde el siglo XV en que se inaugura la matriz del poder colonial en América Latina. Por esta razón, la poscolonialidad como teoría crítica “nació atrapada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak”³¹.

Sin duda, el núcleo central del debate latinoamericano gira en torno a la *colonialidad del poder* que, como estructura de dominación implementada por los colonizadores a las poblaciones originarias de América Latina en el siglo XV, se justificó la superioridad racial, epistémica y el control de la subjetividad. Esta categoría colonial fue introducida por Aníbal Quijano en un artículo pionero titulado “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, con el cual se inaugura prácticamente la plataforma teórica del proyecto MCD, al poner de manifiesto cómo se pretendió eliminar el mundo epistémico indígena imponiendo el universo cognitivo del colonizador, cuestión que a la postre habría de revertirse por la vía de la descolonización epistemológica como presupuesto hacia una comunicación intercultural en sede universal³².

“representacional”; es decir, sin la construcción de un discurso sobre el “otro” y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* de dominadores y dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible”. Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Instituto Pensar-Universidad Javeriana, Popayán, 2005, pp. 20 y 21.

³⁰ CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, op. cit., p. 12.

³¹ Walter MIGNOLO “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 33.

³² Aníbal QUIJANO, “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, No. 29, Lima, pp. 11-20. Este mismo artículo reproducido y publicado en

Por lo anterior, podemos decir entonces, que el pensamiento decolonial bebe de las fuentes de una genealogía planetaria que se remonta en el tiempo, caracterizada por reivindicar un pensamiento “otro” desde la subalternidad colonial, siendo algunos de sus precursores y movimientos: Waman Poma de Ayala, Otabbah Cugoano, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, Aimé Césaire, Franz Fanón; la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la pedagogía de los oprimidos, el movimiento sin tierra en Brasil, movimientos indígenas y afros en Ecuador, Bolivia y Colombia, los zapatistas en Chiapas, el foro social mundial, etc.³³. Por lo tanto, el sello de identidad del grupo Modernidad/Colonialidad/ Decolonialidad quizás no está en la denuncia en sí de una realidad colonial subsistente, sino en la perspectiva teórica con que se pretende articular una genealogía crítica al eurocentrismo centrada básicamente en la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Ahora bien, incorporamos el pensamiento decolonial en perspectiva intercultural³⁴, aun cuando el proyecto sobre los estudios *decoloniales* desborde el tema de los pueblos indígenas, abarcando la totalidad del sistema-mundo-capitalista-moderno-colonial, siendo la cultura una dimensión más dentro del espectro que cubre la colonialidad del poder, al comprender la cuestión económica, política, jurídica, epistémica, ética, racial, sexual, patriarcal, etc. En otras palabras, el proyecto MCD tiene un alcance planetario en tanto asume que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, de modo que ambas resultan dos caras de la misma moneda presente desde el siglo XVI en que se inaugura la expansión colonial europea. La diferencia estriba en que mientras los estudios decoloniales cuestionan la modernidad colonial

conmemoración de los 500 años de resistencia indígena en Heraclio BONILLA (Comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo-Libri Mundi, Bogotá, 1992, pp. 437-447.

³³ MIGNOLO “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, op. cit., p. 34.

³⁴ En este sentido Catherine Walsh señala que “la interculturalidad ofrece *un camino para pensar desde la diferencia* hacia la descolonización, la descolonialidad y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. El hecho de que este pensamiento no trasciende simplemente la diferencia colonial sino que la visibiliza y rearticula en nuevas políticas de la subjetividad y una lógica diferente, es crítico por el desafío que presenta a la colonialidad del poder y al sistema mundo moderno/colonial”. Catherine WALSH, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial” en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 50.

eurocéntrica desde la enunciación latinoamericana con proyección global, nosotros lo hacemos a partir de un sujeto específico de la enunciación indígena, que se enmarca dentro esa entidad más difusa llamada América Latina o el mundo global.

Por lo tanto, no pretendemos reproducir el pensamiento decolonial ni desarrollar un mapeo teórico general del mismo, que ya de por sí es amplio y complejo, sino apoyarnos en sus postulados teóricos a fin de explicar la situación de subordinación que experimentan los pueblos indígenas al imponerse la gramática cultural dominante que les ha negado, entre otras cosas, el poder, el conocimiento y la subjetividad indígena. Todo esto guiado por la doble mirada de la “diferencia colonial” y la “diferencia cultural”, pues consideramos que esta última es compatible y complementaria con la “diferencia colonial”, en tanto que poder/saber/ser son dimensiones que perfectamente pueden ser resignificadas a la luz de la proyección decolonial y la diferencia cultural que experimentan los pueblos indígenas respecto a la cultura central.

Además, pensamos que la perspectiva decolonial no sólo provee un sustrato teórico sino que sigue una lógica compartida en este trabajo, en el sentido que no pretende negar o ignorar la modernidad en el ejercicio de su crítica decolonial. En efecto, puede cuestionarse la parcialidad de la modernidad, su carácter colonial e imperialista, siendo por ello necesario un giro epistémico de desprendimiento, de descolonización de la matriz colonial, pero en ningún caso ello supone remplazar - como señala Mignolo- paradigmas eurocéntricos como el cristiano, liberal, marxista, etc., sino simplemente señalar desde la subalternidad, un paradigma “otro”³⁵.

Por esta razón, el estudio que hacemos puede ubicarse dentro de lo que Mignolo denomina “pensamiento de frontera”, puesto que la subjetividad indígena - individual o colectiva- puede situarse en “frontera” con la cultura occidental, o

³⁵ Como señala Mignolo: “Un paradigma otro” es la expresión que convoca diferentes proyectos de la modernidad/colonialidad unidos por un tipo de pensamiento que aquí describo como pensamiento fronterizo. [...] El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha”. Walter MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad., Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Akal, Madrid, 2003, p. 50.

parafraseando a Du Bois, constituirse en sujeto de una “doble conciencia”³⁶; es decir, que se moldea en dos culturas a la vez, la indígena y la occidental, y por ese hecho, el ejercicio de “desprendimiento” no puede ignorar la modernidad. Sin embargo, lo que sí propone el “desprendimiento” es cambiar “*los términos de la conversación y no solo los contenidos*”; es decir, pensar desde categorías de pensamientos, saberes y lenguas negadas o silenciadas por la retórica de la modernidad como el aymara, quechua, maya, chinanteco, etc.; y no “cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces lo leeremos”³⁷ según la célebre frase de Saúl Bellow que sintetiza de alguna forma, la arrogancia occidental.

Por lo anterior, asumimos que la concepción “occidental” o el “eurocentrismo” es un componente cultural cuyo sustrato epistemológico ha pretendido universalizar y naturalizar la concepción del mundo a partir del marco cognitivo, valorativo y normativo de una cultura particular³⁸. En esta medida, la expansión del paradigma epistemológico occidental ha supuesto la colonialidad del saber y del ser, haciendo creer que sólo existe una forma posible de conocer el mundo a partir de una racionalidad, lengua y cultura determinada; cuestión que ha terminado por normalizar la idea según la cual, pensar desde otras categorías cognitivas, lenguas o saberes diferentes es imposible si la traducción cultural no se acomoda a las pautas dominantes del saber occidental. Por tal razón, esta perspectiva se inserta dentro de la línea de justificación que concibe a los pueblos indígenas como portadores de un paradigma epistemológico silenciado y negado por la

³⁶ Al efecto, William Edward Burghardt DU BOIS, *Las almas del pueblo negro* (Selección) (Texto bilingüe), trad., Jesús Benito Sánchez y Ana María Manzananas, Universidad de León, León, 1995, p. 47.

³⁷ Como señala Taylor: “Desde el principio se excluye la posibilidad de que los zulúes, aunque tienen el mismo potencial para la formación de una cultura que cualquiera otros, puedan, sin embargo, presentarnos una cultura que es menos valiosa que otras”. Charles TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Sevilla, 2003, p. 66.

³⁸ Esta concepción se advierte en Aníbal Quijano al señalar que: “El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como *natural*, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada”. Aníbal QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Ramón GROSGOUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 94.

“gramática” cultural dominante; de modo que no pretende ser mejor ni remplazar o superar a las propias del mundo moderno”, sino simplemente señalar -parafraseando a Mignolo- un paradigma “otro”³⁹.

A la vista de lo expuesto, es indudable que nuestro enfoque es modesto y específico, en virtud de que problematiza solo una vertiente cultural que ha sido transversalizado por el movimiento intelectual decolonial, aunque a nuestro modo de ver, la ideología occidental se constituye dentro de una matriz cultural específica. Segundo, asume un sujeto específico susceptible de ser analizado en sede cultural desde la óptica decolonial (los pueblos indígenas); y por último, se nutre del sustrato teórico del proyecto MCD (poder, saber y ser) al articular un discurso de la “emancipación decolonial” de los pueblos indígenas. Por todo lo expuesto, en lo que sigue, analizaremos las implicaciones de la colonialidad del poder, del saber y del ser en relación a los pueblos indígenas.

2.1 Los pueblos indígenas y la colonialidad del poder

Si partimos que la colonialidad del poder se instala según Quijano, en el origen mismo del colonialismo europeo en “América Latina” a principios del siglo

³⁹ “El paradigma otro” en la concepción de Mignolo, surge en la subalternidad colonial y en cierta medida mantiene líneas compartidas con el “paradigma de transición” que ha caracterizado la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, quien señala que “La transición epistemológica se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente que designo como el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente”. Véase al efecto Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Vol. 1, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros, Descleché de Bruower, Bilbao, 2003, p. 14 y ss. En este sentido, el “paradigma de transición” según Mignolo “está edificado sobre el agotamiento de la modernidad, y los límites de la posmodernidad” y “apunta hacia una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Mientras el “paradigma otro” está “construido sobre la conciencia de la colonialidad del poder, de la inseparabilidad modernidad/colonialidad, de la diferencia colonial y de la relación entre producción de conocimientos y procesos de descolonización y de socialización del poder”. En definitiva, “un paradigma otro” tiene en común con “la transición paradigmática” lo que podemos llamar “el lugar de encuentro”, llegando a él desde distintas direcciones. La “transición paradigmática” llega al mundo dispersando el eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. “Un paradigma otro” comienza en ese lugar donde llega la transición paradigmática”. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., pp. 51-56.

XV⁴⁰, es evidente que los pueblos indígenas fueron las primeras entidades colonizadas en todos los sentidos de la palabra dominación. Esto significa que, repensar la ciudadanía indígena desde el contenido sustancial de la “diferencia colonial”, implica retrotraerse a 1492, momento en que se inaugura la expansión colonial europea en el continente de Abya-Yala⁴¹, y el comienzo de la jerarquización de las culturas en donde el patrón de poder de la cultura dominante atraviesa todos los ámbitos de la vida social, política, económica, epistemológica, racial, sexual, subjetividad, etc.⁴². Es esta colonialidad del poder la que sobrevive en el caso de los pueblos indígenas, aun cuando el colonialismo se considera superado por el régimen de descolonización y la emergencia de los países independientes.

⁴⁰ QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social”, op. cit., p. 93 y ss. En esta dirección, la tesis central que sostiene Enrique Dussel es que en 1492 “es la fecha del nacimiento de la modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “encubrimiento” de lo no-europeo”. Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural editores, UMSA, La paz, 1994, pp. 7 y 8.

⁴¹ Abya-Yala es el nombre reconocido por los pueblos indígenas para nombrar el continente americano o América Latina. Sin embargo, como bien señala Walter Mignolo, América, América latina o América sajona es una *invención* europea forjada en el contexto de la historia colonial a partir de 1492. Así, a comienzos del siglo XVI, “el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó “América”. MIGNOLO, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., p. 28.

⁴² Como señala el sociólogo peruano, el poder consiste en “una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes, en la disputa por el control del trabajo, de la “naturaleza”, del sexo, de las subjetividades y de la autoridad. [...] es esta distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determinan sus reciprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente observables y deferenciales, son *resultado* de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas”. QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social”, op. cit., p. 114.

Autores como Guillermo Bonfil Batalla⁴³, Rodolfo Stavenhagen⁴⁴ y Pablo González Casanova⁴⁵ habían anticipado el carácter colonial del sujeto indígena al referirse a la situación de opresión y exclusión que vivían los pueblos indígenas, pese que los Estados nacientes habían logrado su independencia tras la descolonización extranjera. Esta situación ponía de manifiesto que la descolonización no supuso un cambio sustancial para los pueblos indígenas en tanto que “La estructura de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes”⁴⁶.

Esta opresión es la que subyace a la concepción de Bonfil Batalla al definir al indio o indígena como categoría colonial, “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial”⁴⁷. En suma, el indio o indígena existe desde la invasión europea como categoría colonial, aunque el proceso colonial de la nominación del otro⁴⁸ o la hetero-definición fue más allá de la categoría de indio y abarcó en todas las áreas del poder, del saber y la subjetividad indígena. Es decir, la colonialidad del poder no sólo

⁴³ Véase Guillermo BONFIL BATALLA, “El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología* Vol. IX, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, D.F., 1972, pp. 105-124.

⁴⁴ Véase Rodolfo STAVENHAGEN, “Clases, colonialism and acculturation”, en *Studies Comparative International Development*, Nos.4-7, 1965.

⁴⁵ Pablo GONZÁLEZ CASANOVAS, “Internal Colonialism and National Development, en *Studies in Comparative International Development*, Nos. 1-4, 1965.

⁴⁶ BONFIL BATALLA, “El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial”, op. cit., 118.

⁴⁷ BONFIL BATALLA, “El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial”, op. cit., p. 110.

⁴⁸ Como señala Ariruma Kowii; “La nominación, es decir la suplantación de un nombre por otro implica, invisibilización, ocultamiento, desconocimiento, imposición, implica el nacimiento, inauguración, vigencia de algo nuevo. Bajo esta óptica las acciones de los representantes de occidente, invasores, evangelizadores, cronistas, filósofos, etc., dejan en claro la verdadera misión de la invasión”. Ariruma KOWII, “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad” en Katherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar-AbyaYala, Quito, 2005, p. 284.

consistió en ponerle nombre a los sujetos o a las cosas⁴⁹, sino implicó un proceso mucho más profundo para justificar la imposición de una “gramática cultural” que se institucionalizó en la práctica cotidiana desde el momento mismo de la colonización.

En tal sentido, se advierte que el enfoque colonial no es de factura reciente a la vista del señalamiento de la “colonización interna” que han vivido los pueblos indígenas; no obstante esta visión ha sido ampliada desde la perspectiva del pensamiento decolonial, empezando con la distinción conceptual entre colonialismo y colonialidad. Según Nelson Maldonado, el colonialismo denota una estructura de dominación y explotación política, económica y militar de un pueblo sobre otro, mientras que la colonialidad “se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalismo mundial y de la idea de raza. Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente”⁵⁰.

La distinción anterior ayuda evitar confusiones entre *colonialismo* y *colonialidad*, pues aun cuando sean términos emparentados, el colonialismo refiere a “periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial”, mientras que la colonialidad “denota la estructura lógica del dominio colonial”⁵¹. Para decirlo brevemente, el colonialismo es la ocupación territorial por medios coercitivos (militar, política, económica), mientras la colonialidad es la imposición del

⁴⁹ Según Ariruma Kowii, “La nominación implica la inauguración forzada de otro diferente, de otro que surge, que nace en medio del forcejeo y rechazo, otro que se construye y se sostiene en la nueva institucionalidad y en el discurso que se pregona”. KOWII, “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad”, op. cit., p. 285.

⁵⁰ Nelson MALDONADO-TORRES, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 131.

⁵¹ MIGNOLO, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., p. 33.

imaginario cultural europeo. El éxito de esta imposición permite mantener el poder colonial cuya instrumentalización perdura en la era poscolonial en los ámbitos del conocimiento científico, en la exclusión racial y en la constitución de la subjetividad y la identidad indígena. En este sentido, puede que el poder imperial haya cambiado de manos, de administradores o abandonado la posesión de colonias, pero se mantuvo intacta la lógica del dominio moderno/colonial que trascendió al hecho mismo de la desposesión de colonias por parte de un país específico. Esta imposición del universo cognitivo del colonizador fue el primero y el más importante rasgo de la *colonialidad del poder* que justificó la superioridad de la raza blanca y la interiorización de la cultura europea. Como bien señala Castro-Gómez, -siguiendo a Quijano-: “No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un “nuevo hombre”, hecho a imagen y semejanza del hombre occidental”⁵².

Por lo anterior, la colonialidad es un dispositivo que facilitado la opresión estructural y transversal que viven los pueblos indígenas según hemos venido señalando atrás, lo que significa que la colonialidad está institucionalizada y diseminada en la práctica de la sociedad y el estado en general, puesto que se “respira diariamente” en el trato de las instituciones, gobiernos y funcionarios de un determinado país; se proyecta en los medios de comunicación, en el sistema educativo, en el lenguaje cotidiano, etc., pero sobre todo, ha sido incorporado en el *habitus* de los sujetos colonizados. Por esta razón, la emancipación jurídica-política de los pueblos indígenas resulta insuficiente sin remover la matriz del poder colonial, cuya lógica opera en la colonialidad del poder (político y económico); 2) colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico; y, 3) colonialidad del ser (subjetividad y la identidad individual y colectiva).

Estas son algunas dimensiones básicas que constituyen la plataforma decolonial cuyo ejercicio de “desincorporación, “desprendimiento” o de “giro decolonial” frente al poder colonial tiene que darse necesariamente a través del conocimiento y la subjetividad, si después de todo, como señala Mignolo; “El control

⁵² CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, op. cit., p. 59.

actual del conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política. La filosofía neo-liberal da prioridad al mercado y a los conceptos de democracia y de libertad, ligados ambos al mercado. Diferentes argumentos marxistas, critican a ambas, pero se mantienen en el nivel de la economía y la política. Las esferas del conocimiento y de la subjetividad, en cambio, son el terreno en el cual operan los proyectos de desprendimiento en torno a las identidades (sexuales, genéricas (sic), étnicas, religiosas no cristianas)”⁵³. En definitiva, “La “opción decolonial” es una propuesta que toma en serio la idea de “desprendimiento” epistémico, puesto que es a partir del conocimiento que se controla tanto la economía, la autoridad como la subjetividad”⁵⁴, y como consecuencia de todo ello, se controla al fin de cuentas, el pensar, el hacer y el ser.

Atendiendo lo expuesto, podemos decir entonces, que la lógica del poder colonial consiste en una relación de múltiples redes, niveles y lógicas diferentes. Esto significa que no existe solo una estructura jerárquica de poder tal como se proyecta con el análisis de *sistemas-mundo* de Immanuel Wallerstein⁵⁵, sino una heterarquía de múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, de género, subjetividad, etc., siendo “la cultura siempre entrelazada (y no derivada de) los procesos de la economía-política”⁵⁶. De ahí que para decolonizar todo este entramado colonial, hace falta por decirlo de una manera, *desmenuzar* la matriz del

⁵³ Walter MIGNOLO, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres, introd., Walter Mignolo, *(Des) Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Del signo, Buenos Aires, 2006, p. 16.

⁵⁴ Introducción de Walter MIGNOLO en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, Del signo, Buenos Aires, 2008, p. 14

⁵⁵ Al efecto véase Emmanuel WALLERSTEIN, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un Análisis de sistemas-mundo*, Akal, Barcelona, 2004. De acuerdo con Castro-Gómez, la comprensión jerárquica del poder que se extrae del *sistema-mundo* de Wallerstein resulta problemática, pues para este autor “la lógica del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo y todas las demás instancias (el Estado, la familia, la sexualidad, las prácticas de subjetivación, etc.) son tenidas como “momentos” inferiores al servicio de una totalidad mayor. Es decir que ninguna de estas instancias goza de autonomía, ni siquiera relativa, frente a la lógica macro del sistema-mundo. El poder es una sola red que funciona con una sola lógica en todos sus niveles. La herencia hegeliano-marxista y estructuralista de Wallerstein en este punto es evidente y se convierte en el mayor lastre teórico que arrastra consigo el *Análisis del sistema-mundo*”. Santiago CASTRO-GÓMEZ, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tabula Rasa*, n° 6, enero-junio, Bogotá, 2007, 165.

⁵⁶ GROSGOUEL y CASTRO-GÓMEZ, *El giro decolonial*, op. cit., p. 16.

poder colonial, o en términos de Ramón Grosfoguel, hace falta una *segunda descolonización*. En sus palabras: “una implicación fundamental de la noción de “colonialidad del poder” es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización -a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad- tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intacta. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a la largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político”⁵⁷.

Como se advierte, ni la descolonización ni la formación de nuevos Estados ha supuesto el fin de la dominación que atraviesan las relaciones de poder que sólo ha privilegiado una élite emergente latinoamericana⁵⁸. Por eso, -como veremos en seguida-, para remover las barreras estructurales que impide la emancipación indígena, compele necesariamente a aterrizar y cuestionar sistemas de pensamientos/conocimientos hegemónicos; es decir, el núcleo epistemológico cuya lógica tiende a reproducir la dominación en términos muy sutiles, pero más consistente a largo plazo.

2.2 La diferencia cultural y la “colonización epistemológica”

Se ha señalado que el mundo indígena como el occidental gira en torno a premisas cognitivas, normativas y valorativas que no siempre comparten el mismo

⁵⁷ Ramón GROSFOGUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 17.

⁵⁸ En este sentido podemos decir que la independencia estatal supuso la emancipación de la clase criolla latinoamericana de descendencia europea, del mismo modo que la clase burguesa se había emancipado del poder monárquico europeo en el siglo XVIII; sin embargo, la emancipación no llegó a los pueblos indígenas, puesto que la matriz del poder colonial se mantuvo intacta, aunque hayan cambiado sólo los actores. Por esta razón la relevancia conceptual de la decolonialidad en cuanto categoría de desprendimiento epistémico de la gramática cultural dominante; y por añadidura, la distinción conceptual entre descolonización y decolonialidad.

marco semántico para explicar sus propios contextos culturales, aunque en el plano intercultural se suele imponer una gramática cultural dominante para discernir las diferencias en el contexto de la alteridad epistémica. Este procedimiento ha supuesto una vía muy sutil pero efectiva de dominación, en la medida que sus efectos tienden a ser “sistemáticos” y “estructurales”. Es decir, tales términos significan -siguiendo a Young- que ya no se trata de una mera opresión ejercida por el poder de un tirano, sino que sus “causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas”⁵⁹. Y es precisamente ese carácter sistémico y estructural subyace a la colonialidad del poder según hemos visto con el pensamiento decolonial. Por lo tanto, emplazar la decolonialidad al ámbito de los pueblos indígenas significa partir del supuesto según la cual, las formas de conocimientos indígenas no fueron eliminadas con el proyecto epistemicida colonial ni existió una colonización completa, si fuera así, no habría sobrevivido la cultura indígena tras siglos de dominación ni sería posible reivindicar un conocimiento subalterno desde la “diferencia colonial”⁶⁰. Por tal razón, el supuesto que seguiremos en lo sucesivo, es que los pueblos indígenas siguen experimentando -además de otras formas de colonialidad- una “colonización epistemológica”.

⁵⁹ De acuerdo con Iris Marion Young, los nuevos movimientos sociales de los años 60 y 70 cambiaron el significado tradicional de opresión. “En su nuevo uso, la opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coacciones, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal. Según este nuevo uso de izquierdas, la tiranía de un grupo gobernante sobre otro grupo social, como en Sudáfrica, sin duda debe señalarse como opresiva. Pero la opresión se refiere también a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y que no necesariamente son el resultado de las intenciones de un tirano. La opresión así entendida es estructural y no tanto el resultado de las elecciones o políticas de unas pocas personas. Sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas”. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., pp. 74 y 75.

⁶⁰ Según Mignolo, “La diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. [...] La diferencia colonial es, finalmente, la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta”. En otras palabras, parafraseando a Mignolo, la diferencia colonial es el lado oscuro de la modernidad desde el cual los pueblos indígenas están emergiendo. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., p. 8.

En efecto, uno de los rasgos que define la modernidad occidental en términos epistemológicos es la asunción de que existe solo una forma verdadera y racional de “vida buena”, las demás presentan defectos o carencias⁶¹. Así, en el ámbito epistémico, el paradigma del conocimiento científico sustituirá al monismo teológico en el tránsito a la “modernidad”, inaugurando de este modo un nuevo imperialismo cognitivo sintetizado en la “razón ilustrada”⁶². No obstante, ambas formas de conocimientos serán parientes cercanos, pues tanto la verdad teológica como la verdad científica se fundamentarán en un monismo universalista, cuyo denominador común descansará en la existencia de un conocimiento superior, universal y verdadero, por encima de cualquier otro conocimiento.

Por lo tanto, una característica del conocimiento occidental consistirá en que el sujeto epistémico es un ente abstracto y sin rostro, pero con una clara vocación individualista y universalista. Es decir, la emergencia del conocimiento científico supuso la emancipación del individuo frente a la autoridad divina, que mejor se expresará en el “pienso y luego soy” cartesiano al colocar al “yo” racional donde antes estaba Dios, inaugurando con ello, lo que Ramón Grosfoguel llama “la egopolítica del conocimiento”, que no es otra cosa que la secularización de la

⁶¹ En este sentido señala Parekh, el pensamiento occidental ha transitado por una larga tradición monista, entre ellas resalta el griego, el cristiano y el del liberalismo clásico; cada una de ellas ha pretendido justificar una concepción última de la vida buena. Así, “Para Platón y Aristóteles, las formas de vida no contemplativas y no griegas no eran recomendables. Para San Agustín y Aquino, los no cristianos y los cristianos que no estaban de acuerdo con las interpretaciones oficiales de sus doctrinas centrales estaban todos equivocados y no tenían nada de valor con lo que contribuir. Para muchos liberales, los modos de vida no liberales resultan ser irracionales, tribales u oscurantistas; y para los marxistas, los estilos de vida religiosos, tradicionalistas o nacionalistas merecían la destrucción. Puesto que el monismo moral es incapaz de ver nada bueno fuera de su estilo de vida favorito, o bien reduce al mínimo el contacto con los otros, o bien pretende asimilarlos por medios pacíficos o violentos”. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., p. 84.

⁶² El proceso de secularización centrado en el individuo revelará la crisis de la justificación teológica a partir del contexto de la Ilustración. Por eso a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? La respuesta que ofrece KANT (2004:83) es la siguiente: “*La Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. [...] *Sapere aude!* ¡ten valor para servirte de tu propio entendimiento!, Tal es el lema de la Ilustración”. Immanuel KANT, *¿Qué es Ilustración?*, trad., Agapito Maestre y José Romagosa, estudio preliminar de Agapito Maestre, Tecnos, 5ª ed., Madrid, 2007, p. 17.

cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento⁶³. Subyace por tanto, en esta visión, una impronta subjetiva-individualista, ya que no es un sujeto colectivo quién instituye el conocimiento como en el caso de los pueblos indígenas⁶⁴, sino un ente individual que parte de un punto de “observación inobservado, distante del sujeto de la enunciación y de elementos empíricos o corporales que pudieran contaminar la certeza del conocimiento”⁶⁵. De modo que el sujeto epistémico de la enunciación queda fuera del espacio-temporal y despojado de cualquier marcador social como la sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, etc., aunque en realidad, detrás de tal construcción estará un hombre blanco, heterosexual, rico, cristiano y europeo, quién hablará y producirá conocimiento desde un lugar concreto de la enunciación.

Sobre la base de este planteamiento es como el conocimiento científico estará en condiciones de predicar la neutralidad, objetividad y universalidad en sus presupuestos, lo que afianzará a la postre, un conocimiento superior y verdadero. Cualquier otro conocimiento que no reúna estos estándares será considerado inferior, pre-científico, pre-moderno o tradicional. Estas son las premisas epistemológicas del pensamiento occidental que a partir del siglo XVIII contribuyó a legitimar la ignorancia y el silenciamiento de todo conocimiento no occidental, y el indígena no fue la excepción. En palabras de Grosfoguel y Santiago-Castro: “La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante en la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica

⁶³ Ramón GROSGOUEL, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 63 y 64.

⁶⁴ Consideramos que el proceso de producción y reproducción del conocimiento en el mundo indígena se constituye fundamentalmente a partir de un proceso colectivo. Por esta razón, es difícil encontrar un referente individual en las diferentes manifestaciones relacionadas con el derecho, el arte, la música, el canto, la medicina tradicional, etc.

⁶⁵ Santiago CASTRO-GÓMEZ, “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 83.

del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento “verdadero”, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación”⁶⁶. Por consiguiente, la superioridad autoproclamada del conocimiento occidental será el sustrato de la filosofía y las ciencias sociales occidentales que durante los últimos siglos impregnará en el pensamiento indígena para legitimar y continuar la dominación colonial en las mentes, en la subjetividad y la identidad.

Una estrategia implementada por el poder colonial para afianzar la hegemonía del conocimiento ilustrado, ha sido generar categorías binarias mutuamente excluyentes, -característica muy presente en el pensamiento eurocéntrico-, tales como universalismo/particularismo, razón/pasión, individuo/comunidad, etc. En el caso que nos ocupa, en la dialéctica conocimiento/ignorancia se ilumina sólo un punto de la bipolaridad, relegando a la oscuridad el No-conocimiento⁶⁷. De este modo, el conocimiento indígena será desplazado al terreno del no-saber, es decir, condenado a la invisibilización de las luces de la modernidad. El efecto práctico de estos dualismos conduce a la naturalización de un paradigma único de conocimiento en sociedades con patrones cognitivos, referentes normativos y formas de razonar diferente. Este ha sido la experiencia en el mundo indígena donde la reproducción de la visión eurocéntrica del conocimiento ha sido fomentada por las élites locales, al

⁶⁶ GROSGOUEL y CASTRO-GOMEZ, *El giro decolonial*, op. cit., p. 20.

⁶⁷ Como señala Boaventura de Sousa Santos: “En el proyecto de la modernidad podemos distinguir dos formas de conocimiento: el conocimiento-regulación, cuyo punto de ignorancia se designa como caos, y el punto de saber se designa como orden; en el conocimiento-emancipación, cuyo punto de ignorancia se designa como colonialismo, y cuyo punto de saber se designa como solidaridad. A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación. Esto se debió al modo bajo el que la ciencia moderna se convirtió en conocimiento hegemónico y se institucionalizó como tal. Al dejar de lado la crítica epistemológica de la ciencia moderna, la teoría crítica, a pesar de pretender ser una forma de conocimiento-emancipación, acabó por convertirse en conocimiento-regulación. Por el contrario, para la teoría crítica post-moderna, todo conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento. En la fase actual de transición paradigmática, la teoría crítica post-moderna se construye a partir de una tradición epistemológica marginada y desacreditada de la modernidad: el conocimiento-emancipación. En esta forma de conocimiento, la ignorancia es el colonialismo, y el colonialismo se define por la concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 30 y 31.

educar y repensar los distintos ámbitos de la vida humana bajo el modelo cognitivo occidental.

Para disciplinar estas formas de control del conocimiento, la colonialidad del poder se ha valido de distintas estrategias implementadas en otros tantos espacios institucionalizados para introyectar la colonialidad del saber y el sometimiento de los saberes locales. Uno de los campos privilegiados ha sido la educación, cuya función comportará la interiorización del discurso científico en la producción y reproducción de conocimientos; de suerte que el único conocimiento verdadero será generado por la élite científica y filosófica europea, y a partir de estos parámetros deberá repensarse cualquier forma de producción del conocimiento, teniendo como máximos referentes, la autoridad de los pensadores occidentales. Por ejemplo, en el Derecho, es común que la única teoría dominante en las aulas universitarias será la dogmática jurídica de impronta kelseniana o Hartiana, relegando a la invisibilidad otras formas de entender el Derecho como el Derecho indígena⁶⁸, que pese a todo, ha preexistido y sobrevivido a diferentes procesos monistas⁶⁹.

Todos estos procesos señalados han contribuido a afianzar la supremacía cultural de la sociedad dominante, que no sólo se consolida con la imposición de una lengua oficial sino sobre todo, como refiere Villoro: “se afirma mediante la

⁶⁸ En este sentido señala Oscar Correas, para que el grupo dominante se mantenga en el poder, es preciso lograr la efectividad de las normas para la eficacia del sistema normativo que legitima el poder de quien produce esas normas. Para ello, precisa hacer efectivas las normas que integran ese sistema. Lo cual obliga a disponer de un cuerpo de funcionarios dedicados a hacer efectivas las normas y eficaz el sistema. Y las normas son efectivas porque son aplicadas por esos funcionarios. Pero para que éstos las apliquen deben saber reconocerlas e “interpretarlas” conforme resulta funcional para la eficacia del sistema. Y “saber” reconocerlas implica una cultura específica que debe ser producida a través de una educación especializada. Esto es lo que sucede en la facultad de derecho: la introyección de una cultura y el aprendizaje de una técnica interpretativa”. CORREAS, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit., p. 74.

⁶⁹ En efecto, las instituciones, normas y procedimientos de organización social de los pueblos indígenas han sobrevivido varios siglos de dominación sistemática, soportando procesos de segregación, asimilación e integración bajo la ideología de la inferioridad y la supremacía de una visión monista. Primero fue un monismo basado en un iusnaturalismo teológico, predominando los teólogos como únicos interpretes autorizados; luego con la eclosión del constitucionalismo de base individualista se supera la idea de un derecho objetivo-universal que estructuraba el orden colonial para dar paso a los derechos subjetivos de las personas. Por eso, como señala Bartolomé Clavero, la influencia teórica de Locke suplanta al de Vitoria como base de justificación teórica de los derechos. Así los derechos individuales fundamentarán sobre un constitucionalismo ciego a las diferencias culturales y al pluralismo jurídico, inaugurando la entronización del universalismo cultural y jurídico de una cultura particular. Al efecto véase Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y derecho constitucional en América*, Siglo XXI, México, D.F., 1994, pp. 1-28.

educación, porque la educación uniforme es el mejor instrumento de homogenización social. El Estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo. La unidad en los distintos niveles, económico, administrativo, jurídico, educativo, constituye una nueva uniformidad de cultura”⁷⁰. Por lo tanto, la educación, al igual que el derecho, han contribuido a legitimar un esquema de subordinación socializando una cultura particular al amparo de la institucionalización estatal, tal como afirma la pedagoga Catherine Walsh: “El derecho y la educación son los campos institucionalizados que, tal vez más que cualquier otro, han servido a las necesidades y designios reguladores y uniformadores, primero de la Colonia y luego del Estado, la “nación” y el proyecto nacional. Por ello su desarrollo y control siempre han permanecido en las manos de las élites y sus colaboradores, beneficiando sus intereses, que no fueron otros que los de defender y afianzar el emergente capitalismo, como vínculo constitutivo de la colonialidad del poder”⁷¹.

A contrapelo de la función legitimadora de la educación -en cuanto medio de socialización de los atributos de una cultura particular: historia, ideología, sistemas sociales, lenguas, instituciones, valores, normas, etc.-, también está el hecho de que, en el contexto intercultural, puede ser un instrumento básico para la emancipación individual y colectiva de aquellas entidades cuya cosmovisión ha sido socavada por las pautas cognitivas de la cultura dominante. Esta ha sido el empeño de distintas fórmulas de educación multicultural e intercultural ensayadas en el contexto de políticas oficiales, a fin de reconocer y respetar el “mundo epistémico” de otras tradiciones culturales en un marco de respeto igualitario de las diferencias culturales.

No es este lugar, desde luego, para valorar la educación intercultural, pero sí señalar, al menos, que la lógica recurrente en las políticas educativas de orientación multicultural o intercultural reside en la tendencia común de añadir distintas expresiones culturales al currículo oficial, sin afectar por supuesto, la estructura que permite mantener la colonialidad del saber. Desde este punto de vista, la educación es inclusiva y sensible a la diversidad étnico-cultural, pero bajo una modalidad que asegura su incorporación al modelo occidental, cuya lógica es reproducida en las

⁷⁰ Luis VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F. 1998, pp. 27 y 28.

⁷¹ Catherine WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, Quito, 2009, p. 167.

universidades, colegios y escuelas, donde la cultura y los saberes indígenas son considerados como un “aditivo folklórico”.

Por lo tanto, un proyecto de educación que respete el libre desarrollo de las culturas en términos equitativos y justos, sin duda exige medidas “constitutivas” y “no aditivas”, tal como explica Walsh al plantear “una refundación de la educación”, que conlleven “cambios estructurales que permitan que las diferencias sean elementos constitutivos de una educación intercultural de carácter plurinacional, y no simples adiciones de la diversidad cultural a las estructuras establecidas. Esto implica asumir las diferencias como coloniales y no simplemente como diversidad cultural, es decir como construcciones jerarquizadas y naturalizadas que desde el tiempo de la Colonia han estado en la matriz de poder”⁷²

De lo anterior significa que el diseño curricular para honrar la interculturalidad compele a la formación y capacitación docente, la orientación metodológica, didáctica, pedagógica y curricular, la producción de materiales y el establecimiento de sistemas de monitoreo y evaluación. En esta línea se proyecta Amawtay Wasi en Ecuador (Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas) que incorpora en su programa de estudios, saberes indígenas y occidentales en clave decolonial. Como señala Mignolo: “En verdad, a Amawtay Wasi habría que asignarle el nombre de “pluri-versidad”, pues su programa de estudios integra el “conocimiento subjetivo” de las civilizaciones indígenas al saber occidental. Ser conscientes de eso y seguir llamándola “universidad” es una muestra de cómo opera la interculturalidad: no por rechazo o negación sino mediante la integración en el “paradigma de la coexistencia”. La interculturalidad no rechaza ni elimina el saber ajeno a la tradición indígena como lo han venido haciendo las universidades de Occidente desde el Renacimiento. Reproducir esa práctica significaría actuar según *la lógica occidental cambiando sólo los contenidos y no los términos en que se produce el conocimiento*”⁷³

En definitiva, la interculturalidad de orientación decolonial como la expuesta, da cuenta de dos cosmologías diferentes: la indígena y la occidental, y constituye una

⁷² WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad*, op. cit., p. 201.

⁷³ MIGNOLO, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 143. Para una visión general sobre la “pedagogía decolonial” de Amawtay Wasi, véase WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad*, op. cit., pp. 206-11.

“pedagogía decolonial” -en la voz de Catherine Walsh-⁷⁴ proyectada para visibilizar las estructuras e instituciones que han perpetuado la colonialidad del saber. Ciertamente el espacio de la educación no es el único lugar en que se afianza la lógica modernidad/colonialidad; después de todo, la colonialidad del poder se “respira en todas partes”. Y cuando todo este proceso invade sus propios ámbitos de legitimidad cultural y se reproduce de manera sistemática, termina por constituir la subjetividad e identidad de los sujetos, tal como veremos enseguida.

2.3. La opresión estructural y la colonialidad del ser

En efecto, la consecuencia de la colonialidad del poder y del saber repercute evidentemente en la constitución de la subjetividad y la identidad de los sujetos colonizados, de modo que afecta a la colonialidad del ser que es reflejada en la experiencia vivida y en las mentes de los sujetos colonizados. Esta forma de colonialidad se proyectó en la clasificación racial y la diferenciación jerárquica de la humanidad en seres superiores e inferiores bajo diferentes categorías identitarias hetero-asignadas, cuyo efecto sistemático terminó por instalarse en la subjetividad de los sujetos colonizados. En otras palabras, la colonialidad del ser supuso la naturalización de la diferenciación ontológica, que no fue otra cosa según Fanón, que “la negación de la humanidad de los “otros”⁷⁵. En este sentido, el ser indígena, negro o mujer constituyó una identidad definida desde un punto de vista despectivo y denigrante, cuestión que a la postre se convirtió en un medio efectivo de control y dominación según Charles Taylor, en la medida que esa imagen inferior es internalizada, a tal grado que la “propia autodespreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión”⁷⁶. Esta es la imagen que

⁷⁴ Al efecto véase Catherine WALSH, “Interculturalidad crítica/pedagogía decolonial” en Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (eds.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Alcaldía Mayor de Bogotá-Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2008, pp. 44-63.

⁷⁵ Al efecto véase, Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, trad., Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1973. También, Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, trads., Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Benat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2006.

⁷⁶ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 44.

recorre por ejemplo, en *Piel negra, máscaras blancas* como bien describió en su día Franz Fanón acerca del sujeto colonizado⁷⁷.

Por lo tanto, el terreno favorable para afianzar esta clase de opresión se da en el contexto de lo que Young denomina “imperialismo cultural”, que consiste en la universalización de la experiencia y la cultura del grupo dominante, y su imposición como norma, valores, objetivos y logros de dichos grupos. Dicho de otro modo, al imponerse la experiencia cultural del grupo dominante, termina por diseminarse como algo natural, universal y representativo para toda la humanidad; de modo que cualquier expresión cultural diferente a lo “común” es considerada como una desviación extraña a la normalidad. Por lo tanto, la reproducción sistemática del imaginario, representaciones e imágenes del grupo dominante termina por incorporarse en la subjetividad del sujeto colonizado. Por eso, quienes “viven bajo el imperialismo cultural se hallan a sí mismas definidas desde afuera, colocadas, situadas por una red de significados dominantes que experimentan como proveniente de personas que no se identifican con ellas, y con las que tampoco ellas se identifican. En consecuencia, las imágenes del grupo estereo-tipadas e inferiorizadas, que provienen de la cultura dominante, deben ser internalizadas por los miembros del grupo al menos en la medida en que éstos están obligados a reaccionar ante la conducta de otras personas influenciadas por dichas imágenes”⁷⁸.

La consecuencia de lo anterior es que aquellas personas o grupos cuya identidad es definida por la cultura dominante, terminan por experimentar una “doble conciencia”, en la medida que el sujeto “se resiste a coincidir con estas visiones devaluadas, objetivadas, estereotipadas de sí mismo. Mientras el sujeto desea reconocimiento como humano, capaz de actuar, lleno de deseos y posibilidades, solo recibe de la cultura dominante la declaración de que está marcado, de que es diferente e inferior”⁷⁹. En definitiva, la “doble conciencia” afecta a la subjetividad en escenarios marcados por la dominación cultural tal como fue acuñado por Dubois en el contexto de la emancipación del pueblo negro que vale la pena recordar *in extenso*: “Tras el egipcio y el hindú, el griego y el romano, el teutón y el mongol, el Negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado de una segunda visión en

⁷⁷ Franz FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

⁷⁸ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 104.

⁷⁹ YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 104.

este mundo americano, -un mundo que no le proporciona conciencia personal verdadera, sino que sólo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. Es una sensación peculiar de mirarse siempre a uno mismo a través de los ojos de los otros, de mensurar el alma con la medida de un mundo que mira con desdén jocoso y pena. Uno siempre siente esta dualidad -un americano. Un Negro; dos almas, dos formas de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales enfrentados en un cuerpo negro cuya fuerza obstinada es lo único que le impide romperse en pedazos”⁸⁰.

De acuerdo con lo anterior, se concluye que quienes están culturalmente dominados suelen experimentar una doble identidad. Por un lado, una identidad opresiva o negativa, que es impuesta o hetero-asignada por el grupo dominante cuya consecuencia es condenar a la invisibilidad al sujeto oprimido. Por el otro, una identidad positiva o emancipadora, que es concebida o autodefinida por el propio individuo, aunque invisibilizada por la cultura dominante, sobre todo cuando la opresión es estructural y sistemática, pues termina siendo internalizada sólo la identidad hetero-asignada, lo que inhabilita al sujeto visibilizar su propia identidad. Esta identidad negativa u opresora es la que domina en los pueblos indígenas, cuyos miembros han sido racializados y definidos desde el punto de vista de la cultura dominante desde el momento mismo de la invasión europea, aun cuando políticas asimilacionistas o integristas pretendieron inútilmente borrar tales diferencias una vez racializada la humanidad. Ello explica de algún modo, que mucha gente indígena termina despreciando su propia identidad para adoptar el punto de vista del grupo dominante, escondiéndose en el mestizaje o simplemente identificándose como “campesinos”. El ejemplo más común empieza por renegar la lengua materna, la comunidad de origen o la pertenencia étnica.

Como veremos, para revertir esta forma de dominación a la subjetividad indígena, requiere de un proceso que necesariamente conlleva la descolonización del poder y del saber, sin las cuales no es posible alcanzar la plenitud de la emancipación ontológica; esto es, la capacidad de construir la propia subjetividad e identidad en términos positivos, libre de cualquier influencia negativa, sin imitar a otros ni moldear nuestra vida según las exigencias externas. Por decirlo nuevamente con Taylor, consiste en forjar nuestra identidad según el “ideal moral de autenticidad”,

⁸⁰ DU BOIS, *Las almas del pueblo negro*, op. cit., p. 47.

siendo “fiel a mí mismo y descubrir mi propio y original modo de ser” a fin de alcanzar la autorrealización y aut plenitud mediante el contacto interior en el más profundo de la esfera del yo. En otras palabras, la autenticidad es “un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que se ve en peligro de perderse, debido en parte a las presiones a favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna”⁸¹. Sin embargo, la identidad no se constituye en el aislamiento total según Taylor, de modo que el proceso de descubrir mi propio y original modo de ser no debe confundirse con individuos “atomistas” que se conciben así mismo de manera monológica. Por eso, un rasgo decisivo de la vida humana es que la identidad se crea y se constituye de manera *dialógica*. Y este carácter dialógico sólo se da en relación con “otros significantes”, de modo que, “el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás”⁸².

Por las razones expuestas, se entiende que la identidad es un concepto relacional formada a partir de determinadas características específicas según las cuales se reconoce a una persona con respecto a otra⁸³, cuya formalización conlleva al menos dos procesos mutuamente complementarios; por un lado, la auto-identificación de la persona según determinadas pautas interiorizadas del entorno sociocultural; y por el otro, dicha autoafirmación precisa del reconocimiento de los “otros” tal como se define libremente como presupuesto para su existencia soberana. En definitiva, en un contexto de “imperialismo cultural” en el cual se define al “otro” según el sustrato cultural del grupo dominante, resulta muy difícil definir libremente la propia identidad sin antes ser “estigmatizada como una desviación extraña a la normalidad”. Pues resulta evidente que la cultura constituye un elemento sustancial en la

⁸¹ TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 50.

⁸² TAYLOR, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., p. 55.

⁸³ En este sentido, según Gilberto Giménez, la identidad es un concepto relacional que se define “como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”. GIMÉNEZ, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, op.cit., p. 60.

constitución de la identidad individual y colectiva⁸⁴, en la medida que provee un marco de sentido y significado que influye en la elección individual tal como vimos con las posiciones comunitaristas y multiculturales.

Teniendo en cuenta las aportaciones del pensamiento occidental en el plano identidad cultural, nos preguntamos entonces ¿Cuál sería el punto de inflexión respecto a la *colonialidad del ser* que venimos señalando, que el pensamiento occidental no pueda explicar desde sus presupuestos filosóficos? Si al fin y al cabo, los miembros de los pueblos indígenas se mueven dentro de un espectro cultural más, como cualquier otra entidad de subjetividad colectiva: mujeres, gays, lesbianas, discapacitados, etc. Es más, nada impide como lo es, que el “imperialismo cultural” sea reproducido dentro del mundo indígena, bantú u occidental, pues es innegable que las mujeres indígenas, negras u occidentales son oprimidas en sus respectivos contextos culturales, aun cuando no de la misma forma y grado⁸⁵.

Dar respuesta a tal cuestionamiento no es tarea fácil, sobre todo si se pretende ignorar las contribuciones del pensamiento occidental en este campo; desde luego, no es este el caso nuestro, por el contrario, nos hemos apoyado de los supuestos teóricos de autores occidentales en la explicación de la identidad cultural. No obstante, consideramos que tales presupuestos operan con una lógica emancipadora distinta a la lógica de la descolonialidad⁸⁶. En este sentido, consideramos que existe una

⁸⁴ De acuerdo con Young, la identidad colectiva se constituye cuando los miembros de un grupo específico comparten elementos comunes o afines como lengua, la historia, valores, normas, sentimientos, etc., de tal manera que “El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal”. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 80.

⁸⁵ Como han señalado las mujeres indígenas zapatistas, en ellas operan una triple opresión relacionadas con la clase, el género y la étnica. Es decir, las mujeres indígenas son discriminadas por ser pobres, por ser mujeres y por ser indígenas. Al parecer esta misma lógica está presente en el feminismo negro que dispone que para comprender la opresión de las mujeres negras, es ineludible entrelazar *clase, género y raza*, tal como se advierte en Violet Eudine BARRITEAU, “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista; una perspectiva caribeña”, en *Boletín ECOS*, N° 14, marzo-mayo 2011. *Visible en versión electrónica*: http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue_7/04_issue7_feature_article1.pdf.

⁸⁶ Mignolo hace una distinción entre emancipación, liberación/descolonización y decolonialidad. Señala que la emancipación es un concepto propio del discurso de la ilustración europea utilizada para afirmar la libertad de una etno-clase emergente, la burguesía que se emancipa de las estructuras monárquicas de poder. En este sentido, la emancipación propone cambios dentro del sistema pero no cuestiona la lógica de la

“diferencia cartográfica” según el plano en que se mueven ambas perspectivas. Los diferentes planteamientos identitarios de raíz comunitarista y multiculturalistas, en efecto, cuestionan la dominación cultural en cualquier contexto de opresión, pero dejan a salvo la “matriz del poder colonial” del que venimos reiterando en este capítulo.

Si bien compartimos en rechazar cualquier opresión a la individualidad en el contexto *intracultural*, siendo los derechos humanos el criterio normativo de mayor consenso para cuestionar toda forma de dominación cultural como ha sido expuesto al inicio; sin embargo, nuestra postura se sitúa en la frontera de los derechos humanos y la colonialidad del poder que analiza la interculturalidad desde la perspectiva decolonial⁸⁷. Desde este punto de vista consideramos que los alcances de los derechos humanos y el multiculturalismo son apenas parciales y no logran desvelar la totalidad de la dominación en el contexto decolonial que exige trascender la “gramática colonial occidental” hacia una gramática decolonial. Esto es así, en virtud de que resulta fundamental el lugar de la enunciación del sujeto que piensa y analiza a partir de un determinado marco cognitivo. Es decir, no puede soslayarse

colonialidad. En cambio la liberación/descolonización planteada en el contexto de la Guerra fría, supuso la liberación de las colonias del control europeo; por lo que tales planteamientos pueden considerarse proyectos conceptuales y epistémicos de “desprendimiento” de la matriz colonial poder, aun cuando no logran dar un giro decolonial al no desprenderse del cordón umbilical del imperio. “Por esta razón, el concepto de liberación tiene su ámbito de pertenencia, por un lado, en el de la modernidad, pero también en el de la colonialidad. Y por esta última razón, “liberación” tiende ya hacia la descolonización. En otras palabras, mientras la liberación mantiene el pulso de la emancipación” cambia sus actores. Por eso, durante la Guerra fría, los “frentes nacionales de liberación” fueron sinónimos de “descolonización”. La descolonialidad -en cambio- es un proyecto más amplio que subsume la liberación/descolonización en el sentido que estas palabras tuvieron durante la Guerra fría. Involucran, como lo plantea Fanón, a ambos, tanto a colonizados como colonizadores y -en consecuencia- emancipación y liberación. La descolonialidad gira el radar e invierte las éticas y las políticas del conocimiento. Las teorías críticas descoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de subjetividades (árabe, aymara, hindi, créole francesa e inglesa en el Caribe, afrikaan, etcétera) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad”. MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 27

⁸⁷ Como señala Mignolo, lo “Multicultural” significa que los principios hegemónicos del conocimiento, la educación, las nociones de Estado y gobierno, la economía política y la moralidad, entre otras cuestiones, están controlados por el Estado, y bajo el control estatal, las personas tienen la “libertad” de seguir adelante con su “cultura” siempre y cuando no pongan en riesgo “los principios epistémicos” que sustenta la política, la economía y la ética estatal. Por otro lado, la interculturalidad da cuenta de dos cosmologías diferentes: la occidental y la indígena”. MIGNOLO, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 139.

¿Quién habla? ¿Desde donde habla? y ¿bajo qué parámetros cognitivos analiza o explica determinada realidad? En tal sentido, consideramos que las posiciones comunitaristas y multiculturalistas se mueven dentro del eurocentrismo, cuyo marco de análisis es condicionado por el paradigma de la cultura occidental, de ahí ya sus límites previsibles respecto a la decolonialidad.

Siendo la opresión indígena sistemática y estructural, la opresión ontológica apenas resulta una dimensión más de la “matriz del poder colonial”⁸⁸, cuyo núcleo principal subyace en la gramática cultural. En otras palabras, la dominación ontológica no es un compartimento estanco ni es consecuencia sólo de la opresión de un *grupo* cultural sobre otro, sino es constitutiva de la colonialidad del poder y del saber cuyo alcance trasciende la dominación inter-grupal dentro de una cultura determinada para desplazarse a contextos interculturales, es decir, entre “mundos epistémicos”. Por esta razón, la liberación ontológica implica un proceso de descolonización en toda la estructura opresiva impuesta por un sistema cultural a través del ejercicio de una “gramática de la descolonización”.

Y una “gramática de la descolonización” consiste en dar un giro decolonial de “desprendimiento” de la “gramática colonial” que ha justificado la colonialidad del saber y del ser. Es decir, se trata de “desprenderse” de los conceptos y categorías de pensamientos que han naturalizado la “monoculturalidad de las mentes” inducido por la retorica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. En términos de Walter D. Mignolo, el desprendimiento significa “cambiar los términos de la conversación y no sólo los contenidos”, puesto que los contenidos han sido modificados muchas veces en occidente por los tres principales macro-relatos surcados por la cristiandad, por el liberalismo, y por el marxismo⁸⁹, pero se han movido dentro del terreno

⁸⁸ Como señala Mignolo, la “matriz del poder colonial” es una estructura compleja de niveles entrelazados en la medida que la colonialidad del poder comporta el control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza y de los recursos naturales, del género y la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. “En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asienta el conocer, el comprender y el sentir. La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias”. MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 12.

⁸⁹ Así Mignolo: “Si el desprendimiento consiste entonces en cambiar los términos más que el contenido de la conversación -el contenido ha sido modificado muchas veces en

epistemológico de la cual la descolonización epistémica busca desentenderse. Siendo así, sería paradójico que la descolonización indígena pretendiera apoyarse sobre la misma gramática colonial. “¿Cómo podría uno hacer el ejercicio de desprendimiento dentro del marco epistémico del cual uno se quiere desprenderse? El desprendimiento es lo opuesto a la “asimilación”⁹⁰. Para decirlo brevemente, difícilmente se puede visibilizar el lado oscuro de la colonialidad con el mismo instrumento imperial de la colonización. Y este es el límite gramatical que incurren aquellas posturas pro-multiculturalistas respecto a la gramática de la decolonialidad.

Por lo anterior, el desprendimiento implica un ejercicio de “insurgencia epistémica” al repensar el mundo indígena a partir de sus propias coordenadas epistémicas invisibilizadas largo tiempo por las luces de la modernidad. Esto desde luego no significa ignorar las aportaciones occidentales a la humanidad, pues como señala Mignolo, “El desprendimiento no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber cómo utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos descoloniales”⁹¹. No obstante, sin desprendimiento epistémico no es posible empoderar la subjetividad negada por la colonialidad del poder, cuya lógica totalizadora atraviesa “mundos epistémicos” y no solo afecta a determinados grupos específicos. Esta es la diferencia cuando el “imperialismo cultural” hace referencia a “grupos dominantes” en la voz de Young, que cuando nos referimos a “mundos epistémicos” en el contexto intercultural. Si bien es cierto que dentro de cada mundo epistémico existen diversos grupos oprimidos por diversas circunstancias, aun cuando comparten un sistema cultural dominante, y sólo cuestionen algunas de sus

el mundo de la modernidad/colonialidad por la cristiandad ejemplo, en la teología de la liberación-, por el liberalismo (ejemplo, el apoyo de Estados Unidos a la descolonización en África y en Asia durante la Guerra Fría) y por el Marxismo que, (además de la revolución soviética, la revolución china, la revolución cubana) respaldó la descolonización en África y Asia durante la Guerra Fría. El desprendimiento requiere que la conceptualización económica, política, filosófica, ética, etcétera, basadas en principios que hacen de la Biblia, de Adam Smith y de Kant o de Marx referencias necesarias (porque las categorías europeas de pensamiento han sido globalizadas a través de la lógica de la colonialidad y de la retórica de la modernidad) pero insuficientes” MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., pp. 33 y 34.

⁹⁰ MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 40.

⁹¹ MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 39.

facetas opresivas⁹². Sin embargo, quedarnos sólo en este nivel de reflexión *intracultural*, existe el riesgo de perder de vista otras formas de dominación cultural igual de opresivas como las que se da entre “mundos epistémicos” según hemos tratado de explicar en este apartado.

3. Hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena

A la vista de todo lo expuesto, consideramos que una aproximación a la ciudadanía indígena pasa necesariamente por una revisión de la “gramática del poder colonial” como presupuesto hacia una “gramática de la descolonización”. Esto significa en primer lugar, que la práctica de la descolonización comienza por tomar conciencia sobre el efecto estructural de la colonialidad del poder ejercida sobre todo, a través del control del conocimiento y de la subjetividad por parte de la cultura dominante. En segundo término, constituye un ejercicio de “desprendimiento” de los marcos cognitivos dominantes que han justificado la colonialidad del poder, del saber y del ser. En tercer lugar, realiza una “crítica decolonial” a la gramática occidental que ha invisibilizado la colonialidad del poder en nombre de la retorica de la emancipación. Es decir, consiste en señalar la parcialidad y las limitaciones de la gramática eurocéntrica en el contexto de alteridad epistémica. Por último, supone la reivindicación de “otras” concepciones de vidas no-modernas negadas y marginadas por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad; tales cosmovisiones y experiencias derivan de un “mundo epistémico” que no pretende ser mejor, remplazar o imponerse a otros mundos epistémicos, sino simplemente ser uno más de una constelación de mundos posibles.

Teniendo en cuenta lo expuesto, se comprende que la significación de la ciudadanía indígena consiste en un proceso de concientización y desprendimiento de

⁹² Consideramos que las tres formas de diversidad cultural que nos señala Bhikhú Parekh puede aplicarse en el caso donde determinadas entidades colectivas comparten con un mismo sistema cultural dominante, en este caso, el mundo epistémico occidental. Al efecto: a) *diversidad subcultural*: aquellas que comparten con un sistema dominante y sólo exigen un espacio y respeto para sus estilos de vida diferentes (gays, lesbianas, etc.); b) *diversidad de perspectiva*: aquellas que se muestran críticos respecto de ciertos principios o valores de la cultura dominante e intentan reconstruirlo (feministas, ecologistas, personas religiosas, etc.); y, c) *diversidad comunal*: aquellas comunidades que viven con arreglo a sus propios sistemas de creencias y prácticas (inmigrantes, grupos religiosos, los judíos, los gitanos, los amish, los pueblos indígenas, vascos, catalanes, escoceses, etc.). PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit., pp. 16 y 17.

los marcos epistémicos occidentales que han naturalizado una sola forma de pensar, de ser y de actuar. En su lado práctico, comporta un proceso reivindicativo a través del cual los pueblos indígenas están visibilizando el lado ignorado por la luz de la modernidad, articulando una serie de demandas relacionadas con “otras” formas de concebir el poder, el derecho, el trabajo, la medicina, la naturaleza, el arte, etc. En definitiva, la ciudadanía indígena, -concebida en clave decolonial y como categoría de identidad supraétnica⁹³- es el proceso de “desprendimiento” de los conceptos y categorías de la gramática occidental que ha justificado la colonialidad del poder, del saber y del ser; y, simultáneamente supone la afirmación de otros saberes locales y experiencias negadas por la cultura dominante. Este proceso de descolonización y afirmación de la alteridad epistémica remite a una genealogía de actores y movimientos indígenas tales como Waman Poma de Ayala, Tupac Amaru, Tupac Katari, Bartolina Sisa, Jacinto Canek, *Willka* Pablo Zarate, Manuel Quintín Lame, Juan Maldonado *Tetabiate*, Emiliano Zapata, los movimientos indígenas y afros en Ecuador, Bolivia y Colombia, los zapatistas en México, etc. En la actualidad este proceso decolonial está siendo enunciado de forma oral o por escrito, de manera simbólica o práctica, a través del arte o la música, etc., por un conjunto de actores indígenas adscritos a movimientos sociales, activistas, académicos, intelectuales, artistas, etc., pero sobre todo, se vive en la práctica cotidiana en las comunidades indígenas de base.

Ahora bien, es preciso subrayar que no toda gramática eurocéntrica es opresiva por definición, de hecho, muchos conceptos o categorías occidentales han contribuido a la emancipación de la humanidad como el paradigma de los derechos humanos. En este sentido, los pueblos indígenas se han apoyado en el discurso de los

⁹³ En este sentido retomamos el planteamiento formulado por Bonfil Batalla –claro está, aun sin la perspectiva decolonial- al señalar que “La condición de indio es la condición de colonizado, con todas las implicaciones correspondientes; es una categoría supraétnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial que se inició en el siglo XVI. Por eso, al afirmar su identidad india y no sólo su identidad étnica específica, los líderes de las organizaciones y movimientos indios adoptan simultánea y necesariamente una clara posición política de lucha contra la dominación colonial, de liberación y descolonización. Cabe destacar, en consecuencia, que la identidad étnica y la identidad supraétnica de indio no son excluyentes sino complementarias: son niveles diferentes de conciencia que expresan ideológicamente niveles de conflicto social”. Guillermo BONFIL BATALLA, “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina” en Jesús Contreras (Comp.) *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, 2ª ed., Talasa ediciones, Madrid, 1992, p. 86.

derechos humanos para reivindicar demandas relacionadas con el respeto a sus formas de vida colectiva como el autogobierno, el derecho propio, territorio, cultura, lengua, etc.⁹⁴. En otras palabras, los pueblos indígenas han utilizado conceptos y categorías occidentales para afianzar su autodeterminación según referentes de su propio mundo epistémico, aun cuando los derechos humanos sean dispositivos parciales o insuficientes para una gramática decolonial del poder, como veremos en seguida.

En efecto, se ha dicho que la modernidad/colonialidad representa dos caras de la misma moneda caracterizada por un doble lenguaje, por un lado, la retorica de la modernidad y por el otro, la lógica de la colonialidad. El discurso dominante es la retorica de la emancipación a cambio de encubrir la lógica opresiva de la colonialidad. En medio de esta paradoja, se instalan los derechos humanos en cuanto discurso emancipador de la modernidad, siendo muchas veces un arma de doble filo, tanto puede comportar la emancipación como puede encubrir la dominación⁹⁵. El caso más significativo de la dominación se puede observar en la actual era del capitalismo mundial, donde el sujeto de la enunciación se esconde tras la lógica del poder económico y político, siendo su lenguaje perfectamente compatible con valores liberales como la libertad y la autonomía individual. Y este sujeto inasible, escurridizo, es el que ha terminado por “globalizar la ideología neoliberal a fuerza de repetir la “libertad” en retorica de emancipación. En consecuencia, la sobrevaloración en retorica de la emancipación no solo es cuestionable por ocultar una doble moral o los intereses ideológicos de una determinada elite del poder, sino porque es un concepto limitado para visibilizar la colonialidad del poder, en la

⁹⁴ Al efecto véase entre otros autores, ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 175 -241; STAVENHAGEN, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, op. cit., pp. 11 y ss. Héctor DÍAZ POLANCO, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002, pp.57 y ss. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., pp. 79 y ss.; Saúl VELASCO CRUZ, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, UNAM-UPN, México, D.F., 2003.

⁹⁵ Es común que en nuestros días predomina un realismo y pragmatismo político por encima de los imperativos éticos y racionales. Como apunta Boaventura de Sousa Santos: “Si observamos la historia de los derechos humanos en el periodo de Posguerra, no es fácil de concluir que las políticas de derecho humanos han estado, por mucho, al servicio de poderes económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso seductor y hegemónico sobre los derechos humanos han permitido inauditas atrocidades, y tales atrocidades han sido manejadas de acuerdo con una clara doble moral”. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Siglo del Hombre editores, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Bogotá, 1998, pp. 353 y 354.

medida que es concebida para proponer cambios dentro de un sistema cultural, ideológico, político, pero no para cuestionar su propia lógica colonial tal como se pretende con la descolonialidad.

En tal sentido, parafraseando a Walter Mignolo, la emancipación es un concepto propio del discurso de la modernidad occidental, afianzada sobretodo en el transito a la modernidad para afirmar la libertad de una clase emergente: la burguesía que se emancipa de las estructuras monárquicas del poder. Y más tarde, este mismo discurso fue retomado en el contexto marxista y socialista para la emancipación de la clase trabajadora. Es así que la emancipación es un concepto que ha sido y sigue siendo usado tanto por discursos liberales de derecha como de izquierda⁹⁶. De igual manera, esta misma retorica emancipadora se empleó en la independencia de la clase criolla latinoamericana respecto a sus descendientes europeos en el contexto de la descolonización, aun cuando la emancipación no llegó a otras minorías oprimidas y pueblos indígenas, puesto que la matriz del poder colonial se mantuvo intacta, aunque hayan cambiado sólo los actores.

En tal sentido, podemos decir, -siguiendo a Mignolo- que la “emancipación” propone y presupone cambios dentro del sistema que no cuestionan la lógica de la colonialidad⁹⁷. Esta es la razón que ni el concepto de *emancipación* ni la *descolonización* haya servido para “desprenderse” de la matriz del poder colonial, a pesar de que la descolonización supuso un recurso de liberación de la tiranía imperial, aunque aún no estaba clara una gramática de la descolonización como ejercicio de desprendimiento epistémico⁹⁸. En cambio, la *decolonialidad* es un

⁹⁶ En palabras de Mignolo: “La “emancipación” fue el concepto utilizado para afirmar la libertad de una nueva clase social, la burguesía (traducida en el termino universal de “humanidad” y asentando la base para exportar la emancipación en el mundo entero, a pesar de que Haití presentara las primeras dificultades para la universalización el planteamiento de la emancipación) y fue retomada en el siglo veinte en el discurso marxista para argumentar la “emancipación de la clase trabajadora” o de forma más reciente, para justificar las fuerzas emancipadoras de la *multitud*”. MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 22.

⁹⁷ MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 23.

⁹⁸ Al respecto señala Mignolo: “La descolonización en África y en Asia compartió con las revoluciones de Haití y de Tupac Amaru el afán de “liberación” por el poder imperial, aunque no estuviera claro aún si la “liberación” con respecto a sus categorías de pensamiento estaba en juego o no. En este caso resulta apropiado decir que si bien la *descolonización* está claramente asumida como meta, la *decolonialidad* no estuvo claramente vista ni planteada en aquel proceso de cortar el cordón umbilical con el imperio”.

proyecto ético, político, epistemológico, filosófico, espiritual, etc., que cuestiona radicalmente la lógica de la colonialidad y la retorica de la modernidad occidental, siendo por tanto, un proyecto más amplio que subsume la emancipación y la descolonización⁹⁹, en la medida que cuestiona los límites del discurso emancipador y descubre la doble moral de la indisociable pareja modernidad/colonialidad.

Por consiguiente, el discurso emancipador de los derechos humanos o la democracia, resultan “paradigmas emancipadores” insuficientes para una transformación estructural de los pueblos y comunidades indígenas, quienes han resistido los efectos opresivos de la colonialidad del poder desde el siglo XV en que se inaugura la expansión colonial europea. Es por esta razón que, ni la retorica de la emancipación ni la descolonización ha removido la matriz del poder colonial cuyo núcleo permanece indemne tras ensayar diferentes políticas oficiales de gestión a la diversidad como la asimilación¹⁰⁰, diferenciación, integración o el reconocimiento¹⁰¹. En definitiva, mientras el control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza y de los recursos naturales, del género y la sexualidad y sobre todo, de la subjetividad y

MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 26.

⁹⁹ Por lo tanto, la emancipación -como señala Mignolo-, “no puede ser la luz que guíe los procesos de liberación/descolonialidad: liberación/descolonialidad incluye y reconfigura el concepto tradicional de emancipación; de modo que deberá ser al revés -serán los procesos de liberación/descolonización los que incluirán el concepto racional de emancipación”. MIGNOLO, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, op. cit., p. 30.

¹⁰⁰ En este sentido, el asimilacionismo está intrínsecamente relacionada con el “indigenismo”, habiendo sido la educación la columna vertebral en aras de integrar la cultura indígena a la cultura central. Así, el indigenismo se constituyó en una apuesta política para integrar al indio a la sociedad nacional promoviendo el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas a fin de que dejaran atrás su atraso social y cultural. Entre sus principales ideólogos en el caso mexicano fueron Gonzalo Aguirre Beltrán, Manuel Gamio, Alfonso Caso, entre otros. En términos generales, el indigenismo se caracterizó en América Latina como una política estatalista de orientación paternalista y autoritaria que se aplicó de manera sistemática, aunque sin haber logrado su propósito de dismantlar las diferencias culturales subyacentes, pues con el tiempo llegaría a ser cuestionado por los sectores progresistas y los propios pueblos indígenas. Después de todo, los efectos residuales del indigenismo siguen aún vigentes en nuestros días. Para una visión general, véase Héctor DÍAZ-POLANCO, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, D.F., 2003, pp. 91-99.

¹⁰¹ En efecto, el proyecto multicultural se ha caracterizado por el reconocimiento, la tolerancia y la inclusión dentro de una estructura cultural dada. Sus límites reside en que no “cuestiona la manera en que la colonialidad sigue operando dentro de sí, racializando y subalternizando seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida. Por ello, su simple reconocimiento constitucional y político no representa avance alguno, aunque a veces forme parte de la bandera de negociación de organizaciones indígenas [...] WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, op. cit., p. 44.

del conocimiento siga sometido a la gramática cultural dominante, será difícil lograr la autodeterminación sustancial de los pueblos y comunidades indígenas.

Teniendo en cuenta lo anterior, pensamos que la perspectiva decolonial le da la vuelta a la tortilla y pone el dedo en la herida colonial abierta desde la invasión europea, planteando a su vez, un “giro decolonial” orientado a la “descolonización” de la gramática cultural dominante que ha impedido la libre autodeterminación indígena. Esto significa que la autodeterminación se fundamenta en los saberes indígenas que sustancia y entrelaza el poder, autoridad, trabajo, territorio, lengua, comunidad, naturaleza, medicina, arte, música, subjetividad, etc. De modo que el alcance estas esferas se explica a partir del marco epistémico del mundo indígena, que le otorga significado diferente al que puede remitir las mismas palabras en otros contextos culturales no indígenas. Dicho de otra manera, la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas se comprende en sintonía con la gramática del mundo epistémico indígena que le da sentido y significado a la noción de autogobierno, derecho, lengua, territorio, instituciones, etc.¹⁰². Cuando estas categorías son tergiversadas e interpretadas según la gramática dominante y disciplinadas por las instituciones que controlan las políticas oficiales de reconocimiento, se termina por vaciar de contenido a las demandas reales de los pueblos indígenas. Ello explica porqué el control del conocimiento resulta la herramienta de dominación más efectiva cuando se impone más allá de sus límites de legitimidad.

Sin embargo, es preciso señalar que la noción de conocimiento acá asumida no se reduce al conocimiento científico, abstracto y formal concebido en las aulas universitarias mediante la lectura y escritura, sino el conocimiento comprendido en términos sustanciales que implican los saberes orales, simbólicos, memorias, experiencias, prácticas. Es decir, se trata de los conocimientos prácticos apprehendidos a través de procesos colectivos y generacionales, tales como el trabajo manual en el campo, los efectos curativos de las plantas medicinales, la interrelación con la naturaleza, la lectura de la hoja de coca, la experiencia en los cargos

¹⁰² Esta comprensión global de la autodeterminación ha sido señalado por Anaya al concebir la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas en términos de integridad cultural; no discriminación; control sobre el territorio y los recursos; bienestar social y desarrollo; y autogobierno¹⁰², aun cuando sus premisas descansen en el discurso de los derechos humanos sin llegar a cuestionar la colonialidad del poder en términos decoloniales. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, op. cit., pp. 75 y ss.

comunitarios, etc. No obstante, la superioridad atribuida al conocimiento científico-racional ha relegado al campo del no-conocimiento aquellos saberes que no pueden explicarse según sus coordenadas teóricas, lo que a la postre tiende a perpetuar el sometimiento cultural. Un caso sintomático de la colonialidad del saber podemos ver claramente con la medicina indígena, donde la sabiduría ancestral en tratamientos curativos es usurpada por las empresas farmacéuticas para luego patentarlas bajo la protección de la propiedad intelectual¹⁰³. Sucede que cuando las comunidades indígenas pretenden proteger sus conocimientos según la premisa de la propiedad intelectual, resulta que esta gramática jurídica individualista no contempla manera para proteger tales bienes colectivos. En este caso se ilustran dos procesos constitutivos de dominación: el no-conocimiento sólo es convalidado al entrar al campo del conocimiento científico como verdadero conocimiento, cuya protección es avalada por la lógica individualista de los derechos. Esta es una muestra de cómo la colonialidad del poder se afianza primero deslegitimando el conocimiento indígena y luego impidiendo su pleno reconocimiento por la gramática jurídica individualista. Este ejemplo puede multiplicarse en otras áreas del saber como vimos con el derecho indígena, que sólo es Derecho cuando es convalidado por el derecho oficial de base individual y monista, mientras tanto, se consideran “usos y costumbres”, derecho consuetudinario, fenómenos infra-jurídicos o bien, un sub-derecho¹⁰⁴. En definitiva,

¹⁰³ En este sentido señala Rodrigo de la Cruz que “los bioprospectores y las empresas farmacéuticas tienen un interés particular para acceder a los conocimientos tradicionales, por la enorme reducción en tiempo y en dinero para sus investigaciones biológicas. Pues, se ha dicho que cuando una investigación se hace al azar, debe efectuarse un análisis de unas 10 mil muestras para encontrar una que sea susceptible para entrar en el mercado. Un laboratorio moderno puede analizar unas 150 mil muestras por año. No obstante, cuando consultan a los indígenas, los especialistas en prospección biológica puede aumentar sus probabilidades de éxito desde una muestra de cada 10.000 hasta una de cada dos. Entonces, si se prueba que tres comunidades diferentes están usando con fines medicinales el mismo tipo de planta, por ejemplo, *Shaman Pharmaceuticals* recoge la planta para estudiarla cuidadosamente”. DE LA CRUZ, “Los derechos de la propiedad intelectual y los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas” op. cit., p. 242. Sobre las dificultades que plantea la protección de los conocimientos indígenas en el régimen de los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI), véase TOLEDO LLANCAQUEO, “El nuevo régimen internacional de derechos de propiedad intelectual y los derechos de los pueblos indígenas”, op. cit., pp. 528-536. Más ampliamente véase Vandana SHIVA, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*, trad., Isabel Bermmejo-López Muñiz, Icaria, Barcelona, 2001.

¹⁰⁴ En este sentido, Jean Carbonnier: “[...] o bien los fenómenos que se pintan como constitutivos de otro derecho se encuentran tomados en consideración por el sistema jurídico global y, por tanto, están ligados con él o integrados en él de alguna manera, y entonces la unidad se restaura a través de ese sistema global que asume el conjunto; o bien los

siendo la gramática cultural moderna el tamiz a través del cual se justifican y se legitima lo normal/anormal, lo correcto/incorrecto, lo legal/ilegal o lo racional/irracional, resulta improbable que procesos colectivos de autodeterminación de los pueblos indígenas puedan afianzarse en contextos donde priman dualismos mutuamente excluyentes.

Por las consideraciones expuestas, una respuesta debe comenzar por “desprenderse” de estándares epistemológicos opresivos que justifican el *statu quo* y afirmar un conocimiento “otro” con una lógica diferente a la colonialidad del poder. De hecho, estos “otros” conocimientos vienen siendo producidos y reproducidos mediante un *proceso colectivo* y afirmados en el trabajo colectivo de beneficio común como el *tequio* o la *minka*; en la participación y servicio comunitario; en las fiestas y *mayordomías*; en la concepción de que la tierra tiene “vida” y merece igual respeto que la vida humana, mejor expresada en la “madre tierra” o la *pacha mama*; en el cumplimiento de los cargos comunitarios; en la concepción de autoridad bajo la concepción de la democracia comunitaria de “mandar obedeciendo”, tal como lo reivindicó el ejercito zapatista en el sureste mexicano. En otras palabras, la concepción comunitaria desde la cosmología indígena puede sintetizarse en el *buen vivir* o en la *comunalidad* que vienen reivindicando diferentes pueblos indígenas en América Latina, no sólo en la práctica comunitaria sino también, a través de movimientos indígenas, en particular en Bolivia, Ecuador, Colombia y México. También por la vía institucional hay procesos decoloniales en ciernes en la tarea de formar “intelectuales” indígenas en los centros de investigación indígena y en las universidades interculturales¹⁰⁵. En fin, todos estos procesos vienen articulándose

fenómenos de ese pretendido otro derecho se quedan fuera, sin integrarse en el sistema, en estado salvaje, y no pueden ser calificados verdaderamente como derecho, sino todo lo más como sub-derechos”. Jean CARBONNIER, *Sociología jurídica*, trad. de Luis Díez-Picazo, Técno, Madrid, 1977, p. 122.

¹⁰⁵ En este sentido, la experiencia hasta el momento desarrollada en Ecuador con la constitución de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas *Amawtay Wasi*, habla de un proceso en ciernes en torno a la producción de conocimientos desde el lugar de la enunciación indígena y la consiguiente posibilidad del diálogo de saberes. Otro ejemplo es el Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar con sede en Ecuador. “A diferencia de la mayoría de programas de posgrado, este doctorado tiene características muy especiales -según Catherine Walsh, directora del programa-, tal vez por el perfil de los alumnos -la mayoría con una larga trayectoria de trabajo comprometido con movimientos y procesos sociales-, tal vez por el perfil de los profesores: algunos vinculados con el proyecto colectivo de modernidad/colonialidad/decolonialidad, otros más ampliamente articulados a las luchas de

desde abajo y emergiendo del lado oscuro de la modernidad, a la luz de los saberes ignorados por la colonialidad del poder.

Si bien los saberes indígenas se caracterizan en procesos de constitución oral y colectiva enunciada sobre todo, mediante experiencias prácticas; sin embargo, estas deben complementarse también con procesos de reflexión oral y escrita, produciendo o reproduciendo un conocimiento sin pretensión universalista ni visos de superioridad, sino simplemente un conocimiento más dentro de una constelación de saberes posibles. Por eso, un espacio clave tanto para la crítica decolonial como la producción de saberes será la institucionalización de espacios interculturales de reflexión desde el lugar epistémico de la enunciación indígena. Ello no supondría que el conocimiento indígena se encierre en sí mismo sin abrirse al diálogo; por el contrario, uno de los objetivos ineludibles es precisamente el diálogo de saberes en un marco de “alteridad epistémica”, sin que ello implique claudicar a los imperativos del pensamiento moderno occidental. No obstante, una condición necesaria al diálogo pasa por desarrollar una crítica a la colonización epistemológica, como presupuesto al intercambio de comunicación intercultural¹⁰⁶; pues está claro que un auténtico diálogo exige un ejercicio de desplazamiento de un centro monotópico autoreferente hacia un “pluritopismo” dialogante que pueda visibilizarse a través de una “hermenéutica diatópica”¹⁰⁷.

transformación social y todos comprometidos con un proyecto educativo de carácter político, crítico, interepistémico y esperanzador, o tal vez por la conjugación de ambos dentro de un ámbito que no pretende instruir sino erigir, exhortar, crear e incidir”, WALSH, *Interculturalidad, estado y sociedad*, op. cit., p. 209.

¹⁰⁶ En este sentido señala Quijano: “En primer término, la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad”. QUIJANO, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, op. cit., p. 447. Del mismo dirá Castro-Gómez: “El dialogo de saberes sólo es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento”. CASTRO-GÓMEZ, “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el dialogo de saberes”, op. cit., p. 88.

¹⁰⁷ Según la concepción acuñada por Boaventura de Sousa Santos “La “hermenéutica diatópica” se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual son tan incompletos como la cultura en que se producen, no importa lo fuerte que sean. Tal incompletitud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a

En definitiva, para una gramática de la descolonización es preciso generar y afianzar un movimiento “intelectual” indígena que produzca y reproduzca el conocimiento indígena en los distintos campos posibles, pasando de ser objeto pasivo de conocimiento a actores cognoscentes que piensan y repiensen su propia realidad. Esto no significa desde luego, privilegiar la reflexión teórica por encima de las experiencias prácticas que caracterizan al mundo indígena, ni menos idealizar el mundo indígena o aislarla de todo contacto con el exterior, sino que debe tener una clara vocación dialógica. De hecho, no es posible ignorar el pensamiento occidental, dado que la constitución de nuestra propia subjetividad indígena consiste, como señala Walter Mignolo, en una “subjetividad de frontera”¹⁰⁸, esto es, tenemos una “doble conciencia” al interactuar tanto en el mundo indígena como en el occidental, razón por la cual debemos generar otra forma de “conversación”, desplazando el “monotopismo” autoreferente de la modernidad hacia un autentico diálogo entre saberes locales y entre sujetos concretos que piensan y hablan desde un lugar específico.

En conclusión, la colonialidad del poder es una experiencia cotidiana que se vive y se respira en todo momento y en cualquier espacio social o institucional dominada por el pensamiento hegemónico: se expresa con el racismo y la discriminación; en la concentración del poder por una elite criolla/mestiza; en la concepción instrumental de la naturaleza y del desarrollo; se proyecta en los medios de comunicación, y se reproduce consciente e inconscientemente en el lenguaje oral o escrito, en las actitudes, subjetividades, valores, símbolos, etc.; pero sobre todo, la colonialidad se introyecta de manera más eficaz en la educación, como espacio de interiorización y normalización de la gramática cultural dominante, para luego ser proyectada en las instituciones, normas y mentalidades de los operadores del sistema cultural dominante.

tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completitud, puesto que este es un objetivo imposible de alcanzar, sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un dialogo con un pie en cada cultura”. DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia*. op. cit., p. 357.

¹⁰⁸ MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales*, op. cit., p. 51.

En suma, la colonialidad del poder se afianza como un sistema “autopoietico” y “autorreferente”¹⁰⁹ que se crea, se reproduce y se auto-regula, como las células, de manera sistemática en su dinámica estructural. Y es precisamente contra este efecto circular, sistemático y autorreferente de la gramática del poder que la perspectiva decolonial pretende ser una especie de muro de contención para evitar la metáfora del “pez que se muerde la cola”, al pretender reivindicar la emancipación indígena con los mismos recursos e instrumentos epistemológicos del imperialismo cultural. Mientras el núcleo del poder colonial se mantenga intacto y no se cuestione su gramática, difícilmente las demandas indígenas serán respondidas simplemente con políticas de reconocimiento oficial, cuando las barreras estructurales y sistémicas son mucho más complejas y profundas. Esta es la razón por la cual, la colonialidad del poder, del saber, y del ser constituyen la limitación misma de la ciudadanía liberal y la ciudadanía multicultural para la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas, siendo plausible por tanto, una concepción decolonial de la ciudadanía indígena que visibilice y cuestione a fondo, el lado oculto por la gramática dominante.

¹⁰⁹ La autorreferencia consiste en un sistema que se sostiene a sí mismo, que se tiene así como referencia principal y que crea sus elementos y su propia estructura. Por su parte, la autopoiesis, significa autoproducción, producción propia, actividad propia, como los organismos celulares. La idea de autoproducción y auto-organización es desarrollada por Niklas Luhmann en su teoría de los sistemas sociales a partir de la teoría de la autopoiesis creada por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela. Para un estudio específico véase Niklas LUHMANN, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, trad. de Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1993; Niklas LUHMANN, *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, trad. de Josetxo Berian y José María García Blanco, Trotta, Madrid, 1998. Para una visión general Ignacio IZUZQUIZA, *La sociedad sin hombre, Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990; Fernando VALLESPÍN, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, en Fernando Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política*, Tomo VI, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 306-333.

CONCLUSIONES

1. A lo largo de este trabajo se ha intentado conjugar dos conceptos polisémicos: ciudadanía e identidad, términos que han gozado de un amplio recorrido en el plano de la reflexión teórica, aunque no siempre entrelazados e irreductibles, pero sólo en las últimas décadas han llegado a ser dos componentes relacionales en la constitución de la ciudadanía multicultural o diferenciada. De esta forma, la voz ciudadanía -que otrora fuera un léxico de consenso definido en términos de derechos individuales- ha pasado a experimentar una suerte de metamorfosis conceptual a la luz de nuevos fenómenos relacionados con la identidad y la diferencia cultural, protagonizado por distintos actores colectivos como los grupos sociales y religiosos, inmigrantes, movimientos nacionalistas y pueblos indígenas, por señalar algunos.

Esta modulación de la ciudadanía en sede identitaria ha supuesto un sin número de reflexiones, debates y planteamientos en distintas disciplinas científicas, siendo en el ámbito de la teoría política donde se ha generado mayor debate y propuestas entre los teóricos del multiculturalismo, tales como Kymlicka, Taylor, Young, Parekh, Raz, etc. Básicamente el sustrato normativo que identifican las aportaciones multiculturales tiene que ver, precisamente con un cambio epistemológico que va de la justificación moral de la dignidad individual a la legitimación de la justicia en atención a la identidad colectiva. Este énfasis en el reconocimiento de las entidades específicas, a menudo ha asociado posturas afines al multiculturalismo en la línea posmoderna, en virtud de que conlleva cuestionamientos que socavan los pilares básicos del proyecto ilustrado afirmados en el universalismo liberal.

2. Si bien entre los argumentos multiculturales subyacen componentes críticos que señalan los límites del liberalismo y desvelan las paradojas del universalismo; sin embargo, de los estudios realizados se advierte que el multiculturalismo dominante en ningún caso ha puesto en riesgo valores básicos de la modernidad como la libertad, la igualdad, la dignidad, etc. Antes bien, con el modelo multicultural, hay en todo caso, un ensanchamiento de la capacidad de respuesta liberal frente a los desafíos que imponen la eclosión de fenómenos identitarios y que precisan de nuevas respuestas teóricas. Esta compatibilidad con las premisas liberales quedó manifestada al encauzar el reconocimiento de la identidad y cultura bajo los parámetros de la libertad individual, siendo sin duda, el planteamiento más autorizado en cuestión, el exhibido por Will Kymlicka.

De lo expuesto se deriva que el modelo de la ciudadanía multicultural no es más que una propuesta jurídica-política moderna, cuyos postulados teóricos descienden de una misma genealogía inscrita en el seno de la tradición occidental. Si bien este carácter genealógico resulta novedoso y progresista frente a la ortodoxia liberal reacia al reconocimiento de grupos, al mismo tiempo resulta criticable por sus límites eurocéntricos. Esto es, por un lado se pretende corregir las injusticias cometidas por razón a la identidad y diferencia cultural; y por el otro, no se cuestiona la dominación encubierta por la “gramática cultural” que provee los enunciados emancipatorios. Esta es la razón por la cual, la dimensión cultural llegó a ser una herramienta heurística ineludible en esta investigación, cuya finalidad fue señalar la parcialidad del discurso de la emancipación del multiculturalismo y de los derechos humanos para desvelar la totalidad de la dominación cultural.

3. Por lo anterior, el objetivo fundamental de este trabajo ha sido discutir uno de los retos que plantea la “diferencia cultural” como sustancia de la ciudadanía colectiva en la gestión de la diversidad cultural. Al efecto se ha suscrito la tesis que asume la inhabilitación del multiculturalismo y la ciudadanía multicultural para dar cuenta de las injusticias que pesan sobre entidades que presentan patrones culturales sustancialmente diferentes del mundo occidental. Nos hemos referido desde luego, a los pueblos indígenas. Para acreditar esta premisa, se ha revisado los términos en que discurre el debate a lo largo de la primera parte, llegando a la conclusión que la ciudadanía multicultural constituye una versión más entre los distintos planteamientos en liza dentro de la tradición occidental, y que a lo sumo, sus desplantes teóricos no es más que un pleito de familia.

Por consiguiente, el déficit que se acusa a la ciudadanía multicultural a la vista de las demandas de los pueblos indígenas, es la ponderación que se advierte en el lenguaje del poder y el derecho en detrimento de la cultura. Al efecto, se ha sostenido que poder, derecho y cultura son dimensiones normativas entrelazadas que merecen igual atención analítica. De lo contrario, reconocer los derechos indígenas sin revisar el marco epistémico de la cultura que provee la “gramática” a partir de cual se interpreta la hermenéutica de reconocimiento, puede ser una medida más para justificar la jerarquía entre culturas con diferentes marcos epistémicos. Por esta razón, se consideró que la dimensión jurídica-política representa apenas la punta del *iceberg* del que fue preciso ahondar con la dimensión cultural. El riesgo de omitir el

análisis cultural es que paradójicamente, el propio éxito del multiculturalismo termine legitimando otras fuentes opresivas que no se divisan con la política de reconocimiento, y ni siquiera con el discurso de los derechos humanos como se observa con la perspectiva decolonial, al cuestionar la dominación intercultural.

4. Para revisar los límites y alcances del discurso multicultural, se ha abrazado la interdisciplinariedad como estrategia de investigación a partir de la segunda parte de esta tesis, siguiendo un enfoque tridimensional centrado en el análisis del poder (político), el derecho y la cultura como categorías explicativas. Para debatir y problematizar estas esferas, se adoptaron a las minorías nacionales y los pueblos indígenas como modelos ideales, dos entidades similares en estructura institucional, territorial y cultural, y a menudo asimilados como sujetos de un mismo género en el discurso multiculturalista. Desde luego, no fue este el punto de vista compartido, al considerar que se trataba de dos entidades cuya identidad y opresión sigue una explicación diferente en el proceso de emancipación colectiva, y por ello, merecían ser plenamente distinguidos para honrar su naturaleza específica en la constitución de la ciudadanía. Para visibilizar estas diferencias, fue necesario acudir a una doble mirada analítica surcada por la “diferencia cultural” y la “diferencia colonial” como herramientas heurísticas.

5. Así, respecto a la *dimensión política*, se constató que no existen diferencias sustanciales sino procedimentales entre las minorías nacionales y los pueblos indígenas. Esta diferencia formal se explica entre otras cosas, en que ambos colectivos han emprendido caminos distintos a fin de lograr la emancipación a través del proceso de reconocimiento normativo e institucional como se evidencia en el derecho internacional. Sin embargo, se advierte una coincidencia de fondo en cuanto que sendas entidades persiguen el mismo principio universal de la autodeterminación, cuyo fundamento y límite descansa -a decir de Anaya y Kymlicka- en el discurso de los derechos humanos.

La objeción planteada a dichos autores, es que ambos han soslayado la “diferencia cultural” como fundamento del derecho a la autodeterminación sustancial, afirmando la idea según la cual no existen diferencias de fondo entre minorías nacionales y pueblos indígenas. Por el contrario, asumimos que la diferencia fundamental entre las minorías nacionales y los pueblos indígenas se explica en función a la interrelación entre *identidad* y *opresión* que asumen y

experimentan como grupo, siendo esta dualidad la base principal que condiciona la forma y contenido de sus luchas en pos de la emancipación colectiva. Para corroborar el primer supuesto, nos hemos apoyado de la “diferencia cultural” para analizar el contexto cultural en la constitución de la identidad de los pueblos indígenas y las minorías nacionales; y respecto a la segunda premisa, nos hemos ceñido en la diferencia colonial” para distinguir distintas formas de *colonialidad* en que se expresa la opresión estructural que experimentan los pueblos indígenas.

6. Teniendo en cuenta lo anterior, se introdujo la “diferencia cultural” en el *análisis del Derecho*, a fin de buscar una modulación entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales. A tal efecto se utilizó la teoría del pluralismo jurídico para hacer una aproximación sociológica en la distinción entre el derecho indígena y el derecho occidental, llegando a la conclusión -tras contrastar mediante dos estudios de casos- que el derecho indígena, al tratarse de un sistema normativo con una estructura institucional, normativa y valorativa diferente al derecho estatal, plantea una situación de pluralismo jurídico en *sentido estricto*. Este se distinguiría del pluralismo jurídico monocultural que observan las minorías nacionales, cuya instrumentación sigue la misma lógica monista y positivista de derecho occidental.

En definitiva, en la correlación entre cultura y derecho se encontró una inflexión importante entre pueblos indígenas y minorías nacionales. Para los primeros, el pluralismo jurídico resulta fundamental para la autodeterminación sustancial en cuanto compele a respetar el derecho indígena tal como es concebido en el mundo indígena, y a partir de ello establecer pautas de coordinación en términos de igualdad cultural con el derecho de la sociedad dominante. En cambio, para las minorías nacionales occidentales, el pluralismo jurídico comporta un uso simbólico, debido que ni la cultura ni el derecho modula su relación con la sociedad mayoritaria al compartir el mismo marco cultural. Teniendo en cuenta esta diferencia se comprende por qué la autodeterminación sustancial para los pueblos indígenas se concibe en términos estructurales y multidimensionales, donde el poder, el derecho y la cultura guardan una misma jerarquía normativa, mientras que sus compañeros de viaje -las minorías nacionales-, maximizan sobre todo, el poder político al no haber diferencias sustanciales con la sociedad mayoritaria en relación con el derecho y la cultura.

7. Llegados a este punto, se advierte importantes diferencias entre las minorías nacionales y los pueblos indígenas según las coordenadas del poder y el derecho. Con todo, aún pasando el análisis del poder y el derecho al filtro de la “diferencia cultural”, hay algo que no termina por cuestionar de manera categórica al multiculturalismo y sus derivados. Después de todo, los pueblos indígenas siguen formulando sus demandas en términos jurídico-políticos, y tras décadas de lucha por la autodeterminación, tampoco es que su situación haya cambiado sustancialmente, pues siguen experimentando una opresión sistemática y estructural en el seno de los Estados y la sociedad con la que coexisten, sin lograr socavar las estructuras del poder, el derecho y la cultura dominante. A la vista de lo expuesto, se ha llegado a la conclusión que la “diferencia cultural” no es suficiente para cuestionar los límites de la ciudadanía multicultural, siendo necesario complementarla con otra perspectiva analítica centrada en la “diferencia colonial”.

De esta manera, con la perspectiva bifocal de la “diferencia cultural” y “diferencia colonial” se ha dado un giro epistemológico en el cuestionamiento de los límites del multiculturalismo para centrar la atención en el marco epistémico de la “gramática cultural” del “poder colonial” que se impuso desde 1492 en que se inaugura la expansión europea en América Latina. Para tal efecto, se ha partido de los siguientes supuestos que sustentan que la opresión estructural que viven los pueblos indígenas -a diferencia de las minorías nacionales- está intrínsecamente relacionada con: a) el proceso de producción del conocimiento; b) las relaciones estructurales de poder omnipresente en las relaciones sociales e institucionales; y, c) con la construcción de la identidad indígena según pautas de la cultura dominante. De la exposición de las premisas enunciadas, se concluyó que las tres “patas” que sostiene la colonización “moderna” hacia los pueblos indígenas tienen que ver -siguiendo el pensamiento decolonial latinoamericano- con la colonialidad del poder, del saber y del ser. Estas son las formas básicas de colonialidad que sobreviven en nuestros días y que ha impedido la emancipación sustancial de los pueblos indígenas, aun cuando el colonialismo se considera superado por el régimen de descolonización y la emergencia de los países independientes. Esta afirmación supuso a su vez, esbozar una distinción entre colonialidad y colonialismo, dos términos diferentes aunque emparentados: el colonialismo remite a la ocupación territorial por medios

coercitivos (militar, política, económica), mientras que la colonialidad consiste en la imposición del imaginario cultural europeo al mundo indígena.

8. De acuerdo con lo anterior se colige que el multiculturalismo no cuestiona el paradigma epistemológico de la cultura dominante que subyace en la gramática a través del cual se interpreta los límites y alcances semánticos de la política de reconocimiento. Al no hacerlo, pasa por alto también, el poder que estructura las instituciones sociales, políticas y jurídicas, cuya lógica pasa en la mentalidad de los operadores del sistema estatal, y reproducida en la práctica social a través de normas, valores, símbolos, actitudes, etc. Como consecuencia, elude los efectos negativos del imperialismo cultural en la constitución de la identidad y subjetividad indígena, ya que al interiorizar el imaginario occidental se termina por colonizar la forma de pensar, actuar y verse a sí mismo, al grado de interiorizar la cultura dominante como algo natural. En definitiva, desde la perspectiva del multiculturalismo no se alcanza divisar la gramática de la cultura dominante en relación al poder, el saber y el ser que constituyen el núcleo de la “matriz colonial” impuesto desde el siglo XV en que se inaugura la dominación cultural europea.

9. A la vista de lo todo expuesto, se deduce que la ciudadanía decolonial emplaza su genealogía a partir de la “conquista de América”, cuyo propósito principal reside en visibilizar el lado oscuro de la modernidad ignorada por la ciudadanía multicultural. Esto significa que la ciudadanía indígena decolonial no se limita a una cuestión de poder y derecho, sino está asociada a desvelar la identidad y opresión cultural encubierta por la colonialidad del poder. Consiste, por tanto, en señalar la parcialidad de la gramática eurocéntrica en el contexto de la alteridad epistémica y reivindica “otras” concepciones de vidas no-modernas negadas e invisibilizadas por la luces de la modernidad. Esta es la razón por la cual, la premisa decolonial parte por considerar que modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda, sólo que la modernidad se ha auto-identificado con la retórica de la emancipación a costa de encubrir la lógica de la colonialidad.

Con todo, la ciudadanía decolonial se instituye en la frontera entre modernidad y colonialidad. De modo que no niega las aportaciones de la tradición occidental para la emancipación individual y colectiva, pero sí cuestiona su lógica colonial que impide alcanzar la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas. Por eso promueve una crítica al imperialismo cultural y un ejercicio de

“desprendimiento” de las categorías y conceptos de la “gramática cultural” que ha justificado la colonialidad en las múltiples relaciones de poder, derecho, conocimientos, pensamientos, y que ha terminado por incorporarse en el *habitus* de los sujetos subalternizados. En otras palabras, la ciudadanía decolonial indígena consiste, -por usar la frase de Walter Mignolo- en “cambiar los términos de la conversación y no sólo los contenidos”.

10. Finalmente, es preciso concluir señalando que la colonialidad se vive y se respira cotidianamente en cualquier espacio político, social o institucional dominado por el pensamiento hegemónico: se expresa con el racismo y la racialidad; en la concentración del poder por una elite criolla/mestiza; en la concepción instrumental de la naturaleza y del desarrollo; se fomenta en los medios de comunicación, y se reproduce consciente e inconscientemente en el lenguaje oral o escrito, en las actitudes, subjetividades, valores, símbolos, etc.; pero sobre todo, la colonialidad se introyecta de manera más sutil pero eficaz, en la educación como espacio de interiorización y normalización de la gramática cultural occidental, para luego ser proyectada en las instituciones, normas y mentalidades de los operadores del sistema cultural dominante. En suma, la opresión estructural que viven los pueblos indígenas en las esferas del poder, del saber y del ser es consecuencia del imperialismo cultural que ha legitimado las jerarquías culturales, y por ende, la subordinación del “mundo epistémico indígena” a la gramática cultural dominante.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL CONDE, Santiago, *¿Derecho a la autodeterminación? Sobre el pretendido derecho de secesión del Pueblo Vasco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004.

ABRAMOVICH, Víctor y Christian COURTIS, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, 2ª ed., Madrid, 2004.

ACKERMAN, Bruce, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ADONON VIVEROS, Akuiwi, “Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México”, *Nueva Antropología*, Vol. XXII, N° 71, julio-diciembre de 2009, pp. 51-72.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Chiapas, planeta tierra*, 2ª ed., Contrahistorias, México D. F., 2006.

ALÁEZ CORRAL, Benito, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia. ¿A quién pertenece la Constitución?*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006.

ALLI ARANGUREN, Juan Cruz, “Del régimen foral liberal al régimen democrático de los derechos históricos. (Identidad, hechos diferenciales y asimetría)”, en *Revista Jurídica de Navarra*, nº 25, enero-junio, 1998, pp. 51-149.

ANAYA, James, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*, trad. Luis Rodríguez-Piñero, Trotta-Universidad Internacional de Andalucía, 2ª ed., Madrid, 2005.

ANAYA, James, “Los derechos de los pueblos indígenas” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 29-60.

ANAYA, James, “Por qué no debería existir una Declaración de los derechos de los pueblos indígenas” en Natalia Álvarez Molinero, Daniel J. Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (eds.), *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ediciones de la Catarata, Madrid, 2009, pp. 37-57.

AÑÓN ROIG, María José, “Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías” en Javier de Lucas (Director), *Derecho de las minorías en una sociedad multicultural*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 1999, pp. 43-118.

AÑÓN, María José, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

APARICIO, Marco, *Los Pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, Cedecs, Barcelona, 2002.

APARICIO, Marco, “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación” en Mikel Berraondo (Coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 399-421.

ARISTÓTELES, *Política*, trad., Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

ARNAUD, André-Jean y María José FARIÑAS Dulce, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, Universidad Carlos III-BOE, 2ª ed., Madrid, 2006.

ATIENZA, Manuel, “Argumentación y resolución extrajudicial de conflictos” en Roberto Bergalli (Ed.), *Contradicciones entre Derecho y control social*, Bosch-Goethe Institut, Barcelona, 1998, pp. 55-70.

AVENDAÑO DE DURANT, Carmen Cordero, *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, Fonapas-Oaxaca, México, D.F. 1982.

AZCÁRATE, Pablo de, *Minorías nacionales y derechos humanos*, ed. y prólogo de Javier Rupérez, UC3M-Congreso de los Diputados, Madrid, 1998.

BALLESTEROS, Francisco, *Marx, entonces y ahora. El marxismo, ¿ha perdido actualidad?*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2006.

BALLESTEROS, Jesús, *La postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

BARABAS, Alicia, “Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca” en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, N° 10, 2004.URL: <http://alhim.revues.org/index105.html>. Consultado el 20 abril 2011.

BARCELLONA, Pietro y Giuseppe COTTURRI, *El Estado y los juristas*, trad. de Juan Ramón Capella, Fontanella, Barcelona, 1976.

BARRITEAU, Eudine, “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista; una perspectiva caribeña”, en *Boletín ECOS*, N° 14, marzo-mayo, 2011.

BARRY, Brian, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Polity, Oxford, 2001.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, siglo XXI editores, México, 2006.

BAUER, Bruno y Karl MARX, *La Cuestión Judía*, Estudio introductorio de Reyes Mate, Anthropos-UAM, Barcelona, 2009.

BEA PÉREZ, Emilia, “Naciones sin Estado. El reto de los derechos colectivos” en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 95-118.

BELLO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 2004.

BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad., Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006.

BERLIN, Isaiah, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.

BERRAONDO LOPEZ, Mikel, "Tierras y territorios como elementos sustantivos del derecho humano al medio ambiente" en Mikel Berraondo (Coord.), *pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 469-487.

BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, siglo XXI-UNAM, Edo. de México, 2005.

BLANCO VALDÉS, Roberto L., "La sentencia del Tribunal Constitucional sobre el Estatuto de Cataluña" en *Claves de la razón práctica*, nº 205. Setiembre, Madrid, 2010, pp. 4-18.

BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Sistema, Madrid, 1991.

BOBBIO, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, trad., Lia Cabbib Levi e Isidro Rosas Alvarado, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1999.

BOBBIO, Norberto, *Teoría general del Derecho*, trad. de Jorge Guerrero R., Temis, 2ª ed., Bogotá, 2005.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial" en *Anales de Antropología* Vol. IX, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, D.F., 1972, pp. 105-124.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina" en Jesús Contreras (Comp.) *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, 2ª ed., Talasa ediciones, Madrid, 1992, 81-94.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Nueva Imagen, México, 1981.

BONILLA Daniel e Isabel Cristina JARAMILLO, "Estudio preliminar", en *Comunidad liberal*, Ronald DWORKIN, trad., Claudia Montilla, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre editores, Bogotá, 1996, pp. 17-132.

BURGER, Julian y David Martín Castro, "Pueblos indígenas en Naciones Unidas. Mecanismos de protección, agencias e instancias" en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 109-131.

CABEDO MALLOL, Vicente, *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Icaria, Barcelona, 2012.

CALSAMIGLIA, Albert, *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, 2000.

CAMPS, Victoria “La igualdad y la libertad” en Amelia Valcárcel (Comp.), *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 17-27.

CAMPS, Victoria, “La universalidad ética y sus enemigos”, en Salvador Giner y Ricardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 137-153.

CAPOTORTI, Francesco, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Nueva York, 1991.

CARBONELL, Miguel, “Estudio introductorio”, en Will KYMLICKA y Christine STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, UNAM, México D.F., 2001.

CARBONNIER, Jean, *Sociología Jurídica*, trad. de Luis Díez-Picazo, Tecnos, Madrid, 1977.

CÁRCOVA, Carlos María, *La opacidad del Derecho*, Trotta, Madrid, 1998.

CASQUETTE, Jesús, “Liberalismo, cultura y neutralidad estatal” en *Signos Filosóficos*, N° 06, julio-diciembre, 2001, pp. 59-83.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Instituto Pensar-Universidad Javeriana, Popayán, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tabula Rasa*, N° 6, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 153-172.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el dialogo de saberes” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 79-91.

CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, trads., Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Benat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2006.

CLAVERO, Bartolomé, *Derecho Indígena y Derecho Constitucional en América*, Siglo XXI, México, D.F., 1994.

CLAVERO, Bartolomé, “Derechos indígenas y Constituciones Latinoamericanos” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 313-338.

COHEN, Jean L., “Jurisdicción multicultural en el Estado liberal: una visión crítica” en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 1, septiembre 2011-febrero 2012, pp. 35-58.

CONSTANT, Benjamín, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” En *Escritos políticos*, traducción, estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257-295.

COQUIO, Catherine, *L’histoire trouvée. Négation et témoignage*. L’Atalante, Nantes, 2003.

CORREAS, Oscar, *Pluralismo Jurídico, alternatividad y Derecho Indígena*, Fontamara, México D.F., 2003.

CORREAS, Oscar (Coord.), *Derecho indígena mexicano I*, UNAM, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2007.

CORTINA, Adela, *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, 2ª. ed., Madrid, 1998.

COSTA, Pietro y Benito ALÁEZ CORRAL, *Nacionalidad y ciudadanía*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2008.

COURTIS, Christian, “Los derechos sociales en perspectiva” en Miguel Carbonell (Ed.), *Teoría del neoconstitucionalismo*, Trotta, IJ-UNAM, Madrid, 2007, pp. 185-209.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio *El lenguaje de los Derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Trotta, Madrid, 2007.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio, “Los derechos sociales como técnica de protección” en Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vásquez, (Comp.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, UNAM-IJ, México, 2000, pp. 87-110.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio, “Sobre el concepto de derechos colectivos”, en *Revista internacional de filosofía política*, N° 12, 1998, pp. 95-115.

DE LA CRUZ, Rodrigo, “Los derechos de la propiedad intelectual y los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas” en Laura GIRAUDO (ed.), *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 237-261.

DE LA PEÑA, Guillermo, “La ciudadanía étnica y la construcción de los “indios” en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM Iztapalapa-UNED, Madrid, 1995, pp. 116-140.

DE LA PEÑA, Guillermo, “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, N° 01, CIESAS, México, D.F., 1999, pp. 13-27.

DE LUCAS, Javier “Algunos problemas del Estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa” en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n° 15 mayo-agosto, 1993, pp. 97-128.

DE LUCAS, Javier *Tolerancia de Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?*, Isegoría n° 14, 1996, pp. 152-163.

DE LUCAS, Javier, “la sociedad multicultural. Problemas jurídicos y políticos”, en Maria José Añón, Roberto Bergalli, Manuel Calvo y Pompeu Casanovas (Coord.), *Sociedad y Derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1998, pp. 19-47.

DE LUCAS, Javier, “La (s) sociedad (es) multicultural (es) y los conflictos políticos y jurídicos” en Javier de Lucas (ed.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001, pp. 59-102.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Siglo del Hombre editores, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Bogotá, 1998.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de regulación y la emancipación*, trad. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, Bogotá, 1998.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *El Otro derecho*, n° 28, julio, Bogotá, 2002 pp. 59-83.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Vol. 1, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros, Desclée de Bruwer, Bilbao, 2003.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Nota introductoria y revisión de la traducción, Carlos Lema Añón, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

DE YTURBE, Corina, *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, D.F., 1998.

DÍAZ BARRADO, Castor M., “La protección de las minorías naciones en Europa: la labor del Consejo de Europa” en Fernando M. Mariño Menéndez, Carlos R. Fernández Liesa y Castor M. Díaz Barrado, *La protección internacional de las minorías*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001, pp. 311-436.

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Comunidad y comunalidad” en *Jornada semanal* N° 314, 11 de marzo, México D.F, 2001.

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Pueblo, territorio y libre determinación indígena” en *Jornada semanal* N° 314, 11 de marzo, México D.F, 2001.

DÍAZ MONTES, Fausto, “Oaxaca: elecciones por usos y costumbres” en Fausto DÍAZ MONTES, Rodolfo MORENO CRUZ y Juan Jorge BAUTISTA GÓMEZ, (Coords.), *Estudios y debates sobre el multiculturalismo y derecho indígena desde las visiones México-España*, CIJ-UABJO, Oaxaca, 2008.

DÍAZ POLANCO, Héctor y Consuelo SÁNCHEZ, *México Diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México D.F., 2002.

DOMÈNECH, Antoni, “individuo, comunidad y ciudadanía”, en José Rubio-Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 9-28.

DU BOIS, William Edward Burghardt, *Las almas del pueblo negro* (Selección) (Texto bilingüe), trad., Jesús Benito Sánchez y Ana María Manzananas, Universidad de León, León, 1995.

DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural editores, UMSA, La paz, 1994.

DUSSEL, Enrique, *Hacia una Filosofía Política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

DUSSEL, Enrique, “Sistema mundo y transmodernidad”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, El Colegio de México, México, D.F., 2004. pp. 201-226.

DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, trad., Marta Guastavino, prólogo de Albert Calsamiglia, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1989.

ESTEVA, Gustavo, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en la revista *América Latina en movimiento*, N° 445, junio de 2009, pp. 1-5.

EHRlich, Eugen, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1989.

FALK MOORE, Sally, “Law and social change: the semi-autonomous field as an appropriate subject of study law”, *Law and Society Review*, Vol. 7, N° 4, 1973, pp. 719-746.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, trad., Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1973.

FARIÑAS Dulce, María José, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas N° 16, Dykinson, Madrid, 2000.

FARIÑAS, María José, *Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la actitud postmoderna*, en “Cuadernos Bartolomé de las casas” Núm. 7, 2ª ed., Fundación el Monte-Dykinson, Madrid, 2006.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas” núm. 21, Dykinson, Madrid, 2001.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, “La aportación de las teorías contractualistas” en Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig, *Historia de los Derechos Fundamentales*, tomo II, vol. II, Dykinson-UC3M, Madrid, 2001, pp. 3-42.

FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. Andrea Greppi y Perfecto Andrés Ibáñez, Madrid, Trotta, 2004.

FERRAJOLI, Luigi, Luca BACCELLI, Michelangelo BOVERO, Ricardo GUASTINI y otros, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2001.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, 3ª ed., Buenos Aires, 1951.

FOSAS, Eric y Ferrán REQUEJO (Eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, trad. Carlos Martín y Carmen González, Trotta, Barcelona, 1999.

FRASER, Nancy y Axel HONNETH, *¿Distribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Paidea Galiza-Morata, Madrid, 2006.

FRASER, Nancy, “La injusticia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en *Contextos*, Nº 4, octubre, Lima, 1998, pp. 1-20.

FRASER, Nancy, *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*, Polity, Cambridge, 2008.

FURET, François, *Marx y la Revolución francesa*, trad., Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992.

GAGNON, Alain-G., *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*, Institut d'Estudis Autònoms Vitoria, Instituto Vasco de Administración Pública, Barcelona, 2009.

GAGNON, Alain-G., *Multinational democracies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

GARCÍA AMADO, Juan Antonio, “Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras” en Javier Ansúategui Roig, *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 180-191.

GARCÍA AÑON, José, “¿Hay derechos colectivos? Diversidad, diversidad de “minorías” y diversidad de derechos” en Francisco Javier Ansúategui Roig, *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 201-212.

GARCÍA INDA, Andrés, “Identidades y derechos colectivos” en Raúl Susín Beltrán y David San Martín Segura (Coords.) *Identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja-Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 75-100.

GARCÍA INDA, Andrés, *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, en Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Nº 20, Dykinson, Madrid, 2001.

GARCÍA, Soledad y Steven LUKES (Comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, trad. José Manuel Álvarez, Siglo XXI, Madrid, 1999.

GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.

GARRETA LECLERCQ, Mariano, *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.

GARZON VALDÉS, Ernesto, “Identidad y tolerancia”, en Raúl Susín Beltrán y David San Martín Segura (Coords.) *Identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja-Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 37-74.

GARZON VALDÉS, Ernesto, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de la culturas*, trad., Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2003.

GIMÉNEZ ALCOVER, Pilar, *El Derecho en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, Bosch, Barcelona, 1993.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA/ITESO, México, D.F., 2007.

GIRAUDO, Laura (ed.), *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Madrid, 2007.

GÓMEZ ISA, Felipe, *El derecho al desarrollo: entre la justicia y la solidaridad*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, Nº 1, Bilbao, 2003.

GÓMEZ, Magdalena, “Derecho indígena y constitucionalidad” en Esteban KROTZ (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, pp. 235-277.

GÓMEZ, Magdalena, “El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 133-151.

GONZALEZ GALVAN, Jorge Alberto, *El derecho consuetudinario de las culturas indígenas de México. Notas de un caso: los Nayerij*, UNAM, México, D.F., 1994.

GONZÁLEZ LAJOIE, Natalie, “El Pluralismo jurídico en Carbonnier”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, Tomo XV, Ministerio de Justicia y BOE, Madrid, 1998, pp. 165-186.

GRIFFITHS, John, What is legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, Nº 24, 1986, pp. 1-55.

GROSFOGUEL, Ramón y CASTRO-GÓMEZ, Santiago (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 63-77.

GUIMÓN, Julen, *El derecho de autodeterminación. Territorios y habitantes*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995.

GUTIÉRREZ, Germán, “Globalización y liberalización de los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée, Bilbao, 2000, pp. 173-200.

GUTMANN, Amy, *La identidad en democracia*, trad., Estela Otero, Katz editores, Buenos Aires, 2008.

HABERMAS Jürgen /Jonh RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción de Fernando Vallespín, Paidós, ICE/U.A.B., Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jürgen, “Derecho humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comp.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, pp. 191-206.

HABERMAS, Jürgen, Jean BAUDRILLARD, Edward W. SAID y otros, *La posmodernidad*, selección y prólogo de Hal Foster, trad., Jordi Fibla, Editorial Kairós, 2ª ed., Barcelona, 2006.

- HABERMAS, Jürgen, *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales” en *Claves de la Razón Práctica*, N° 129, enero-febrero, 2003, pp. 4-12.
- HARNEY Michael, “Some confusions concerning collective rights”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, n° 2, Jul., 1991, pp. 293-314.
- HART, H. L. A., *El concepto del derecho*, trad. Genaro R. Carrió, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 1998.
- HARTY, Siobhan y Michael MURPHY, *Por una ciudadanía multinacional*, 451 editores, Madrid, 2008.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge, “Todos iguales, pero unos más iguales que otros: la relación entre las cabeceras y las agencias municipales en Oaxaca” en Leticia Santin del Rio, Araceli Burguete Cal y Mayor y Fausto Díaz Montes (Coords.), *Formas de integración del gobierno en municipios con población indígena y ciudadanía multicultural: Oaxaca-Chiapas*, Flacso, México, D.F., 2004, pp. 61-69.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge, *Derechos indígenas en las sentencias del TEPJF*, Serie Cuadernos de Divulgación de la Justicia Electoral (6), Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, México, D.F., 2011.
- HERRERA FLORES, Joaquín, *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée, Bilbao, 2000.
- HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, Catarata, Madrid, 2005.
- HERRERO DE MIÑÓN, Miguel, *Derechos Históricos y Constitución*, Taurus, Madrid, 1998.
- HESSEL, Stephane, *Indignez-vous!*, Indigène éditions, Montpellier, 2010.
- HIMMELFARB, Gertrude, “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo, Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 91-96.
- HINKELAMMBERT, Franz J., “El proceso actual de globalización y los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée, Bilbao, 2000, pp. 117-127

HOBBS, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica eclesiástica y civil*, trad., Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2001.

HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Crítica, Barcelona, 1997.

IGNATIEFF, Michael, “Derechos humanos y autodeterminación colectiva” en *Claves de la razón práctica*, N° 130, marzo, Madrid, 2003, pp. 4-11.

IZUZQUIZA, Ignacio, *La sociedad sin hombre, Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.

JÁUREGUI, Gurutz, “Derechos individuales versus derechos colectivos: una realidad inescindible” en Francisco Javier Ansúategui Roig, *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 47-65.

JELLINEK, Goerg, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*; trad., original de Adolfo Posadas; edición y estudio introductorio de José Luis Monereo Pérez, Comares, Granada, 2009.

KANT, Immanuel, *¿Qué es Ilustración?*, trad., Agapito Maestre y José Romagosa, estudio preliminar de Agapito Maestre, Tecnos, 5ª ed., Madrid, 2007.

KANT, Immanuel, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.

KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, 6ª ed., Tecnos, Madrid, 2003.

KEATING, Michael, *Naciones contra Estado. Nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*, Trad., Jordi Beltrán, Ariel, Barcelona, 1996.

KELSEN, Hans, *Teoría pura del Derecho*, trad. de Roberto J. Vernengo, Porrúa, 11ª ed., México, 2000.

KOWI, Ariruma, “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad” en Katherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, Quito, 2005, pp. 277-296.

KRAWIETZ, Werner, *El concepto sociológico del Derecho y otros ensayos*, Fontamara, México, D.F., 1992.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

KYMLICKA, Will y Christine STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo minoritario*, UNAM, México D.F., 2001.

KYMLICKA, Will, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2003.

KYMLICKA, Will, *Fronteras territoriales*, presentación de Miguel Carbonell y trad., de Karla Pérez Portilla, Minima Trotta, Madrid, 2006.

KYMLICKA, Will “La evolución de las normas europeas sobre los derechos de las minorías: los derechos a la cultura, la participación y la autonomía” en *Revista Española de Ciencia Política*, Nº 17, octubre, Madrid, 2007, pp.11-50.

KYMLICKA, Will, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, trad., Francisco Beltrán, Paidós, Barcelona, 2009.

LAOS FERNANDEZ, Alejandro, RODRÍGUEZ GÓMEZ, Edgardo, y PAREDES DIEZ CANSECO, Pastor, *Rondando por nuestra ley: la exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la Ley de Rondas Campesinas*, Red Interamericana para la Democracia, Lima, 2003.

LAPORTA, Francisco J., “Comunitarismo y nacionalismo”, en *Doxa*, Nº 17 18, Madrid Alicante, 1995, pp. 53-68.

LAPORTA, Francisco J., “Derechos históricos en la Constitución: algunos problemas teóricos” en Francisco J. Laporta y Alejandro Saiz Arnaiz, *Los derechos históricos en la Constitución*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, pp. 9-86.

LAPORTA, Francisco, “El concepto de los derechos humanos”, *Doxa*, Nº 4, 1987.

LARAÑA, Enrique y Joseph GUSFIELD, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de investigaciones sociológicas, Madrid, 1994.

LARAÑA, Enrique, *La construcción de los movimientos sociales*, Alianza, Madrid, 1999.

LEVY, Jacob T., *El multiculturalismo del miedo*, trad., Amanda González Miguel, Tecnos, Madrid, 2003.

LIJPHART, Arend, *Las democracias contemporáneas: un estudio comparativo*, 4ª ed., Ariel, Barcelona, 1999.

LIJPHART, Arend, *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Ariel, Barcelona, 2000.

LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1988.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán, trad., Francisco Giménez García, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

LOPERENA ROTA, Demetrio, *Aproximación al régimen foral de Navarra*, Instituto Vasco de Administración Pública, Oñati, 1984.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción” en Mikel BERRAONDO (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 423-450.

LÓPEZ CALERA, Nicolás, Modesto SAAVEDRA López y Perfecto ANDRÉS IBÁÑEZ, *Sobre el uso alternativo del Derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1978.

LÓPEZ CALERA, Nicolás, Nicolás María, *Filosofía del Derecho*, Comares, Granada, 1992.

LÓPEZ CALERA, Nicolás, “¿Ha muerto el uso alternativo del derecho?”, en *Claves de la razón práctica*, Nº 72, Madrid, 1997, pp. 32-35.

LOPEZ CALERA, Nicolás, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona, 2000.

LÓPEZ CALERA, Nicolás, *Los nuevos leviatanes. Teoría de los sujetos colectivos*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

LOSANO, Mario G., *Función social de la propiedad y latifundios ocupados. Los sin tierra de Brasil*, Cuadernos “Bartolomé de las casas” Nº 39, Dykinson, Madrid, 2006.

LUHMANN, Niklas, *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, trad. de Josetxo Berian y José María García Blanco, Trotta, Madrid, 1998.

LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una Teoría General*, trad. de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, Anthropos-Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, Barcelona, 1998.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

MÁIZ, Ramón, “Los nacionalismos antes de las naciones”, en *Política y cultura*, Nº 25, 2006, pp. 79-112.

MALDONADO ALVARADO, Benjamín, *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Centro INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, Oaxaca, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El*

giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., Ana Martínez Arancón, Alianza editorial, Madrid, 2000.

MAQUIAVELO, Nicolás, *EL Príncipe*, trad., Helena Puigdomenech, 5ª ed., Tecnos, Madrid, 2005.

MARIÑO MENÉNDEZ, Fernando M., “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional” en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 77-94.

MARIÑO MENÉNDEZ, Fernando M., Carlos R. Fernández Liesa y Castor M. Díaz Barrado, *La protección internacional de las minorías*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001.

MARSHALL, Thomas H. y Tom BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

MARTINEZ LUNA, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Secretaria de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Conaculta, Fundac, Oaxaca, 2010.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Manifiesto comunista*, Akal, Madrid, 2001.

McCONNELL, Michael, W., “No olvidemos de las pequeñas unidades”, en Martha C. Naussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 97-105.

McDONALD, Michael, Should communities have Rights? Reflections on liberal individualism, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nº 2, July, 1991, pp. 217-237.

MELERO DE LA TORRE, Mariano, *Rawls y la sociedad liberal*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.

MERRY, Sally Engle, “Legal pluralism”, *Law and society review*, Vol. 22. Nº 5, 1988, pp. 869-896.

MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad., Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Akal, Madrid, 2003.

MIGNOLO, Walter, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh en *Polis, Revista Académica Universidad Bolivariana*, vol. 1, Nº. 4, Santiago, 2003, pp. 1-26.

MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, trad., Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Barcelona, Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial” en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 9-20.

MIGNOLO, Walter, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres, introducción de Walter Mignolo, *(Des) Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Del signo, Buenos Aires, 2006, pp. 11-23.

MIGNOLO, Walter, “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la política del conocimiento”, en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, trads., Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Benat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2006, pp. 197-221.

MIGNOLO, Walter “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 25-46.

MIGNOLO, Walter, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Emmnuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, Del signo, Buenos Aires, 2008.

MIGNOLO, Walter, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

MILL, John S., *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, trad., Pablo de Azcarate, Alianza, Madrid, 1970.

MILLER, David, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

MILLER, David, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad., Ángel Rivero, Paidós, Barcelona, 1997.

MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, trad., Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999.

NAVARRETE, Jorge, *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Universidad Bolivariana, 2006.

NINA, Daniel, “El derecho como memoria colectiva. Reflexiones en torno del imaginario en la justicia popular” en Oscar Correas (Coord.), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, UNAM, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2007, pp. 279-292.

NUÑEZ SEIXAS, Xosé M., “La cuestión de las minorías nacionales en Europa y la Sociedad de las Naciones (1919-1939): El contexto histórico de la actuación de

Pablo de Azcárate” en Pablo de Azcárate, *Minorías nacionales y derechos humanos*, ed. y prólogo de Javier Rupérez, UC3M-Congreso de los Diputados, Madrid, 1998, pp. 47-87.

NUÑEZ SEIXAS, Xosé M., “Los nacionalismos subestatales, la unificación europea y el mito de la soberanía” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 31, UNED-UAM, Madrid, 2008, pp. 179-197.

NUSSBAUM, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

OBIETA CHALBAUD, José A. de, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 1993.

OFFE, Claus, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1988.

OKIN, Susan Moller, “Is multiculturalism bad for women?” en Cohen, J., Matthew H., Nussbaum, M., *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 9-24.

OLGIATI, Vittorio, “El nuevo pluralismo jurídico y la lex mercatoria en la dinámica constitucional europea” en Jorge Alberto Silva, (Coord.), *Estudios sobre lex mercatoria. Una realidad internacional*, UNAM, México, 2006, pp. 153-182.

OLIVA MARTÍNEZ, Daniel, *La protección de los derechos de los pueblos indígenas: fundamento, contexto de creación y reconocimiento normativo en el derecho internacional*, tomo I y II, tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, España, 2004.

OLIVA MARTÍNEZ, Daniel, “Justicia social y autonomía etnocultural: el caso del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas reconocido en el derecho internacional” en Oscar Pérez de la Fuente y Daniel J. Oliva Martínez, *Una discusión sobre identidad, minorías y solidaridad*, UC3M, Dykinson, Madrid, 2010.

OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, D.F., 1999.

OVEJERO LUCAS, Félix, “¿Idiotas o ciudadanos?”, en *Claves de la razón práctica*, Nº 184, julio/agosto, Madrid, 2008, pp. 22-33.

OVEJERO LUCAS, Félix, “Republicanismo: el lugar de la virtud”, en *Isegoría, revista de filosofía moral y política*, Nº 33, CSIC, Madrid, diciembre de 2005, pp. 99-125.

PAREKH, Bhikhú, *A new politics of identity. Political principles for an interdependent world*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

PAREKH, Bhikhú, *Repensando el multiculturalismo*, trad. de Sandra Chaparro, Istmo, Madrid, 2000.

PECES-BARBA, Gregorio, “Escasez y derechos humanos” en José María SAUCA CANO (ed.), *Problemas actuales de los derechos fundamentales*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1994, pp. 193-213.

PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín oficial del Estado, Madrid, 1999.

PECES-BARBA, Gregorio, *Tránsito a la modernidad y Derechos Fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982.

PEÑA, Javier, *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000.

PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005.

PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar, “Inclusión, redistribución y reconocimiento: Algunas paradojas sobre los Inmigrantes”, *Una discusión sobre la universalidad de los derechos e inmigración*, Ignacio Campoy (ed.), Dykinson, Madrid, 2006, pp. 239-270.

PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson/ UC3M-Cuadernos “Bartolomé de las Casas” N° 35, Madrid, 2005.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?* Gedisa, Barcelona, 2004.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *La tercera generación de los derechos humanos*, Aranzadi, Navarra, 2006.

PÉREZ ROYO, Javier, “La antesala de la barbarie”, en *El País*, 17-12-1998.

PETTIT, Philip, “Liberalismo y republicanismo”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, pp. 115-136.

PETTIT, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad., Toni Domènech, Paidós, Barcelona, 1999.

PISARELLO, Gerardo, *Los derechos sociales y sus garantías*, Trotta, Madrid, 2007.

PITKIN, Hanna Fenichel, *El concepto de representación*, trad., de Ricardo de Montoro Romero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

POCOCK, John G.A., *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad., Eloy García López y Marta Vázquez-Pimentel Sánchez, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 2008.

POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad., Eduardo Leodel, Barcelona, Paidós, 2006.

PORRAS RAMÍREZ, José María, *Las reformas estatutarias y el nuevo sistema autonómico de fuentes del Derecho*, Civitas, Navarra, 2007.

POSPISIL, Leopold, *Anthropology of law. A comparative theory*, Yale University Press, New Haven, 1972.

PRESSBURGER, Thomaz Miguel, “El derecho a favor de los sectores populares”, en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México D.F., 2002, pp. 213-223.

PRIETO NAVARRO, Evaristo, “La teoría de sistemas de Niklas Luhmann y el derecho” en Juan Antonio García Amado (Coord.), *El derecho en la teoría social*, Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 325-356.

PRIETO SANCHÍS, Luis, “Los derechos sociales y el principio de igualdad” en Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vásquez, (comp.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, UNAM, México, 2000, pp. 15-65.

QUADRA-SALCEDO FERNANDEZ DEL CASTILLO, Tomás de la, “Paisaje después de la batalla. La sentencia de TC sobre el Estatuto de Cataluña”, en *Claves de la razón práctica*, nº 206, octubre, Madrid, 2010, pp. 20-30.

QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 93-126.

QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en Heraclio BONILLA (Comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo-Libri Mundi, Bogotá, 1992, pp. 437-447.

RAWLS, John, *El liberalismo político*, trad., Antonio Doménech, Crítica, Barcelona 1996.

RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, trad., María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, trad., María Luz Melón, Gedisa, Barcelona, 2001,

RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

REALE, Miguel, *Introducción al Derecho*, adaptación de Jaime Brufau Prats, Pirámide, 9º ed., Pirámide, 1989.

REGINO MONTES, Adelfo, “La comunalidad. Una raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”, *Servicio del pueblo Mixe*, A.C. URL: <http://www.redindigena.net/ser/frameset.html>. Fecha de consulta última 04/09/2012.

RENAN, Ernest, *¿Qué es nación?*, trad., Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, 3ª ed., Madrid, 2010.

RENDÓN MONZÓN, Juan José, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, D.F. 2003.

REQUEJO Coll, Ferran, “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 7, UAM-UNED, Mayo, Madrid, 1996, pp. 93-120.

REQUEJO, Ferrán, *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002.

REQUEJO, Ferran, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, trad., Olga Torres Hostench, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

ROBLES MORCHÓN, Gregorio, *Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas. Ensayo de teoría comunicacional del Derecho*, Thomson-Civitas, Navarra, 2007.

RODRÍGUEZ AGUILAR, Cesar, *Justicia comunitaria y las Rondas Campesinas en el sur Andino*, SER, Lima, 2007.

RODRIGUEZ PALOP, María Eugenia, *La nueva generación de los derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson-UC3M, 2ª ed., Madrid, 2010.

RODRÍGUEZ PIÑEIRO, Luis, “El caso Aguas Tingni y la norma internacional de propiedad indígena de las tierras y recursos naturales”, en Fernando M. Mariño y J. Daniel Oliva, *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Dykinson, Madrid 2004, pp. 221-248.

ROMANO, Santi, *El ordenamiento jurídico*, trad. de Sebastián Martín-Retortillo y Lorenzo Martín-Retortillo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

RORTY, Richard, *Contingencia, Ironía y solidaridad*, trad., Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991.

RORTY, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, trad., Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996.

RORTY, Richard, *Pragmatismo y política*, trad. Rafael del Águila, Paidós, Barcelona, 1998.

ROSALDO, Renato, “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, N° 03, CIESAS, México, D.F., 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Contrato social*, trad., Fernando de los Ríos, Espasa, Madrid, 2004.

RUBIO CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2000.

RUIZ RODRIGUEZ, Segundo, *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.

RUÍZ RUÍZ, Ramón, *La Tradición Republicana. Renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2006.

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J., “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX” en *Derechos y libertades*, IDHBC-Dykinson, N° 23, Época II, junio, Madrid, 2010, pp. 35-72.

SAID, Edward W., *Orientalismo*, trad., María Luisa Fuentes, Libertarias-Prodhuft, Madrid, 1990.

SAIZ ARNAIZ, Alejandro, “La titularidad de los derechos históricos y las reformas estatutarias” en Francisco J. Laporta y Alejandro Saiz Arnaiz, *Los derechos históricos en la Constitución*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, pp. 87 y ss.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther, “La jurisdicción especial indígena. Nueva estrategia de la máquina de captura”, en Laura Giraudo (eds.), *Derechos, costumbres y jurisdicciones en la América Latina contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 215-231.

SÁNCHEZ RUBIO, David, “Sobre el derecho alternativo. Absolutización del formalismo, despotismo de la ley y legitimidad” en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México, 2002, pp. 19-53.

SANDEL, Michael J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.

SANDEL, Michael J., *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad., Albino Santos Mosquera, Marbot ediciones, Barcelona, 2008.

SANTIAGO JUÁREZ, Rodrigo, *Lealtades compartidas. Hacia una ciudadanía multilateral*, tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, 2007.

SANTIN DEL RIO, Leticia, BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli y DÍAZ MONTES, Fausto (Coords.), *Formas de integración del gobierno en municipios con*

población indígena y ciudadanía multicultural: Oaxaca-Chiapas, Flacso, México, D.F., 2004.

SARTORI, Giovanni, *la sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid, 2001.

SAUCA CANO, José María, “Comentario a “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural” de Ernesto Garzón Valdés”, *Doxa*, N° 30, 2007, pp. 185-191.

SAUCA CANO, José María, “Multiculturalismo y sociedad civil”, en José María Saucá Cano y María Isabel Wences Simón, *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 111-142.

SAUCA CANO, José María, “Liberalismo y derechos colectivos. Análisis de su fundamentación en la teoría Seymouriana”, en *Analisi e diritto. Recherche de Giurisprudenza Analitica*, Marcial Pons, 2008, pp. 119-150.

SAUCA CANO, José María, “Aportaciones de la Comisión Bouchard-Taylor al modelo intercultural de Quebec”, en *Iura Vasconiae. Revista de Derecho Histórico y Autonómico de Vasconia*, N° 7, Donostia-San Sebastián, 2010, pp. 449-476.

SAUCA CANO, José María, *Identidad y derecho. Nuevas perspectivas para viejos debates*, tirant lo Blanch, Valencia, 2010.

SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharia, Planeta, Barcelona, 2000.

SEYMOUR, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008.

SHACHAR, Ayelet, *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

SKINNER, Quentin, *Maquiavelo*, trad., Manuel Benavides, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

SORIANO, Ramón, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004.

SORIANO, Ramón, *Sociología del derecho*, Ariel, Barcelona, 1997.

SOUZA, María de Lourdes, “Del uso alternativo del derecho al garantismo: una evolución paradójica”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, Tomos XV, Ministerio de Justicia y BOE, Madrid, 1998, pp. 233-256.

SOUZA, María de Lourdes, *El uso alternativo del Derecho. Génesis y evolución en Italia, España y Brasil*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales, Bogotá, 2001.

SHIVA, Vandana, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*, trad., Isabel Bermejo-López Muñiz, Icaria, Barcelona, 2001.

SPILIOPOULOU AKERMARK, Athanasia, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Gothenburg, 1997.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Isonomía*, N° 3, octubre, 1995, pp. 109-128.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión nacional de Derechos Humanos, México, D.F. 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Derecho internacional y derechos humanos” en Esteban Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, pp. 71-209.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los derechos de los pueblos indígenas en el ordenamiento internacional” en Fernando M. Mariño Menéndez, y J. Daniel Oliva Martínez (eds.), *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2004, pp. 11-24.

MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, trad., Pablo de Azcarate, Alianza, Madrid, 1970.

SUNSTEIN, Cass R., “Más allá del resurgimiento republicano”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.), *Nuevas Ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, 2004, pp. 137-190.

TAMIR, Yael, *Liberal nationalist*, Princetown University Press, 1993.

TAYLOR, Charles, “El atomismo”, en Jerónimo Betegón, Juan Ramón de Páramo (Dir. y Coord.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Ariel, Barcelona 1990, pp. 107-124.

TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Ana Lizón, Barcelona, 1996.

TAYLOR, Charles, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos Filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Charles Taylor, trad., Fina Birulés Beltrán, Barcelona, 1997, pp. 239-267.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Sevilla, 2003.

THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

TORBISCO CASALS, Neus, *Group rights as human rights: a liberal approach to multiculturalism*, Springer, Dordrecht, 2006.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la, *Sociología Jurídica y uso alternativo del Derecho*, Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes, 1997.

TULLY, James, *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

VALCÁRCEL, Amelia, *Feminismo en el mundo global*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2008.

VALLESPÍN, Fernando, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, en VALLESPÍN (Ed.), *Historia de la Teoría Política*, Tomo VI, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 306-333.

VÁSQUEZ, Rodolfo, *Liberalismo, Estado de derecho y minorías culturales*, Paidós, Barcelona, 2001.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos, “Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal” en *Revista de Estudios Políticos*, N° 124, julio-septiembre, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2004, pp.181-209.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos, “Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), N° 109, julio-septiembre, 2000, pp. 209-221.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos, “La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Madrid, N° 33, diciembre de 2005, pp. 191-205.

VILLORO, Luis, “Del Estado homogéneo al Estado plural (el aspecto político: la crisis del Estado-nación)” en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, D.F., 1999, pp. 69-81.

VILLORO, Luis, “Multiculturalismo y derecho”, en Esteban Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, pp. 213-233.

VILLORO, Luis, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n° 3, Octubre, 1995, pp. 6-19.

VILLORO, Luis, *De la libertad a la comunidad*, ITESM-FCE, 2ª ed., Madrid, 2003.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F. 1998.

WALDRON, Jeremy, *Liberal rights. Collected papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

WALLERSTEIN, Enmanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un Análisis de sistemas-mundo*, Akal, Barcelona, 2004.

WALSH, Catherine, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 47-62.

WALSH, Catherine, “Interculturalidad crítica/pedagogía decolonial” en Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (eds.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Alcaldía Mayor de Bogotá-Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2008, pp. 44-63.

WALSH, Catherine, *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, Quito, 2009.

WALZER, Michael, “Esferas de afecto”, en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 153-155.

WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, trad., Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

WOLKMER, Antonio Carlos, “Bases éticas para una juridicidad alternativa en la perspectiva Latinoamericana” en Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derecho alternativo y crítica jurídica*, Porrúa, México, 2002, pp. 161-182.

WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos para una nueva cultura jurídica*, trad. de D. Sánchez Rubio y J. C. Sánchez Villegas, Mad, Sevilla, 2006.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, edición de Isabel Burdiel, trad., Carmen Martínez Gimeno, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 1994.

YOUNG, Iris Marion, “A multicultural continuum: A critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nations Dichotomy”, *Constellations*, vol. 4, N° 1, 1997, pp. 48-53.

YOUNG, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en Carme Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 99-126.

YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de Silvina Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.

YRIGOYEN, Raquel, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999.

ZAPATA-BARRERO, Ricard, *Ciudadanía, democracia y pluralismo: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona, 2001.

ZAPATA-BARRERO, Ricard, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas”, en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, N° 37, 2003, pp. 173-199.